VOM EWIGEN IM MENSCHEN

VON

MAX SCHELER

ERSTER BAND

RELIGIÖSE ERNEUERUNG

LEIPZIG 1921

VERLAG DER NEUE GEIST / DR. PETER REINHOLD

Vorrede

Das Werk, dessen erster Band — durch die widrigen Zeitumstände erheblich verspätet — hiermit der Öffentlichkeit übergeben wird, enthält Abhandlungen und Studien, die im wesentlichen Problemen der Ethik und Religionsphilosophie gewidmet sind; teils sind sie entstanden als Vorarbeiten für größere systematisch-zusammenhängende Werke, die der Verfasser unter der Feder hat, teils sollen sie dasjenige, was er in solchen gegeben hat (besonders in seinem Buche »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik«, Halle 1916), weiterführen und auf bestimmte Sachgebiete anwenden. Die Aufsätze über »Reue und Wiedergeburt«, über die »Christliche Gemeinschafts- und Liebesidee«, »Über das Wesen der Philosophie«, »Über den kulturellen Wiederaufbau Europas« sind (hier nur wenig verändert) früher in den Zeitschriften »Summa« und »Hochland« erschienen. Neu geschrieben ist der zweite größere Teil des Buches über »Religiöse Erneuerung«, der versucht, Richtlinien zur Begründung und zum Verständnis der Religion zu entwerfen.

Der Gesamttitel »Vom Ewigen im Menschen« soll andeuten, daß der Verfasser aufrichtig bemüht ist, seinen geistigen Blick zu erheben über die Stürme und Gischte dieser Zeit — in eine reinere Atmosphäre, und ihn zu richten auf das im Menschen, wodurch er Mensch ist, das heißt, wodurch er am Ewigen teil hat. Die Gnade, staunend und beglückt im Ewigen zu ruhen und das sonstige Leben nur aufzufassen als einen verwickelten Pfad zu diesem hohen Ziele, wird nur Wenigen zuteil. Der Verfasser will sich hier begnügen mit dem Minderen, zu zeigen, wie aus den Quellen des Geistes im Menschen, in denen Göttliches und Nurmenschliches zusammen strömt, der Forderung der Stunde zu genügen sei, so daß eine »Vita nuova« denen wieder möglich werde, die am tiefsten an dieser Zeit gelitten und gekrankt haben. Das ist als F r a g e

das geistige Band, das die hier veröffentlichten Abhandlungen zusammenschließt. Darum durfte auch ein Aufsatz wie jener über den »Kulturellen Wiederaufbau Europas« wohl hier mit erscheinen.

Einen schlechten Begriff vom »Ewigen« hätte derjenige, der nur den Gegensatz zum Abfluß der Zeit in ihm begreifend, nicht auch in der individuellsten Forderung der Stunde an das Individuum die leise Stimme der Ewigkeit herauszuhören vermöchte. Das wahre Ewige schließt nicht die Zeit von sich aus, liegt nicht neben ihr — es umfaßt auf zeitlose Weise der Zeiten Inhalt und Fülle mit und durchdringt sie in jedem ihrer Augenblicke.

Darum darf das Ewige kein Asyl sein, in das man flieht, weil man Leben und Geschichte nicht mehr ertragen zu können meint. Und das wären schlechte »Aeternisten«, die nur aus Geschichtsflucht sich der Idee des Ewigen hingäben. Erhebliche Gruppen junger Menschen sind gegenwärtig von solchen Fluchttendenzen bestimmt. Die Einen fliehen in die Mystik des Überhistorischen, die Anderen in die nebenhistorische Idylle des Landes, der Blumen und der Sterne, die wenigst Erfreulichen in die unterhistorische Sphäre der Lust des Augenblicks als den Gegenpol des Ewigen. Diese Tendenzen, die er zwar versteht, möchte der Verfasser nicht fördern. Die Geschichte anerkennen, sie sehen in ihrer harten Realität — aber sie zu speisen aus dem Borne des Ewigen, ist angemessener als sie fliehen. —

Mit einem Versuche, das große Gewissensphänomen der Reue eindringender, als es bisher geschah, zu analysieren, beginnt der erste, der philosophischen und religiösen Gedankenbewegung gewidmete Band des Werkes darum, weil es unter den sittlich-religiösen Akten im Menschengeiste keinen gibt, der diesem Zeitalter so angemessen und für es so fruchtbar sein dürfte als der Akt der Reue. Sie allein verheißt mögliche Wiedergeburt.

Die Abhandlung über die Religion knüpft nur lose an die Gegenwart an. Sie übergibt der Öffentlichkeit zum ersten Male einige Früchte der religionsphilosophischen Gedankenarbeit, die den Verfasser seit vielen Jahren beschäftigte — die ersten Fundamente des systematischen Bau's einer »natürlichen Theologie«.

Der Verfasser hält diese Fundamente bei allem erwarteten Widerspruch für gesicherter als die überlieferten und auch für geeignet, vom heutigen Menschen tiefer verstanden und besser gewürdigt zu werden als die traditionellen Systeme der Religionsbegründung, die entweder mehr auf Thomas Aquinas oder auf Kant und Schleiermacher beruhen. Es ist — analog dem, was Kant den »Skandal der Philosophie« genannt hat — ein »Skandal der Theologie und Philosophie« zugleich, daß die Fragen der natürlichen Theologie, d. h., daß eben Das, was über die positiven Glaubensgegensätze hinweg, die Geister zu einen bestimmt ist, sie eher noch tiefer scheidet als die konfessionellen Gegensätze selbst; daß ferner, was an Gotteserkenntnis der spontanen Vernunft in jedem Menschen allein soll verdankt werden und bloße Tradition und Offenbarung ebendamit begrenzen soll, am meisten in nur traditionellen Lehrsystemen gepflegt wird. Der Verfasser ist der tiefen, hier nicht zu begründenden Überzeugung, daß weder auf dem Boden der Philosophie des Thomas Aquinas noch auf dem Boden der durch Kant eingeleiteten philosophischen Periode die natürliche Gotteserkenntnis je wieder diese einende Aufgabe zu erfüllen vermag.

Sie wird sie nur erfüllen, wenn sie den Kern des Augustinismus von seinen zeitgeschichtlichen Hüllen befreit und mit den Gedankenmitteln der phänomenologischen Philosophie neu und tiefer begründet; d. h. der Philosophie, die die Wesensgrundlagen alles Daseins mit gereinigten Augen zu schauen unternimmt und die Wechsel einlöst, die eine allzuverwickelte Kultur auf sie in immer neuen Symbolen gezogen hat. Dann wird sie jenen unmittelbaren Kontakt der Seele mit Gott immer klarer aufweisen, den Augustin mit den Mitteln des neuplatonischen Denkens an der Erfahrung seines großen Herzens immer neu aufzuspüren und in Worte zu fassen bemüht war. Nur eine Theologie der Wesenserfahrung des Göttlichen vermag für die verlorenen Wahrheiten Augustins die Augen wieder zu öffnen.

Eine ausgeführte systematische Philosophie der Religion soll das hier Gegebene nicht bilden. Sie muß einer Arbeit der Zukunft vorbehalten bleiben. Besonders ist das eigentliche System der

Erweisarten des Daseins Gottes hier nicht so entwickelt, wie wir es uns denken, sondern nur in gewissen Teilen gegeben.

Der zweite und dritte Band des Werkes wird in stetiger Weise weitergedruckt und beide Bände werden — wie wir hoffen — in Kürze erscheinen. Der zweite Band wird zum Hauptstück eine Abhandlung geben, die bestimmt ist, die Ethik des Verfassers zu vervollständigen. Sie soll die Bedeutung erwägen, die das persönliche Vorbild in allen seinen Abarten für das moralische und religiöse Sein der Menschen und für die geschichtlichen Veränderungen der Ethosformen besitzt. Der dritte Band wird vor allem das Verhältnis von Liebe und Erkenntnis (die historischen Typen der Lehren von diesem Verhältnis sind vom Verfasser in einer älteren Abhandlung verfolgt worden) rein sachlich und systematisch behandeln und soll ein letztes Fundament geben für eine »Soziologie des Erkennens«, die der Verfasser später systematisch vorzulegen beabsichtigt.

Philosophie — wie der Verfasser sie versteht — soll systematisch sein — aber ein »System« geben, das nicht auf der Deduktion aus wenigen einfachen Grundsätzen beruht, sondern seine Nahrung und seinen Gehalt aus der eindringenden Analyse der verschiedenen Gebiete des Daseins und des geistigen Lebens immer neu erwirbt: Ein System, das, nie geschlossen, wächst im Leben und durch des Lebens immer neue gedankenmäßige Verarbeitung.

Ein System ist entweder ein Geschenk von Gnaden der Fülle und Einheit der Person, die philosophiert, oder es ist ein künstliches Gemächte des willkürlichen Verstandes. Auf ein »System« der letzteren Art wird der Verfasser auch weiterhin verzichten. Aber es wäre die Schuld des Lesers, nicht wahrzunehmen, was die hier veröffentlichten Abhandlungen dazu beitragen, den einheitlichen systematischen Gedankenkomplex des Verfassers, nach einigen Punkten hin, zu enthüllen.

Köln, 17. Oktober 1920

Max Scheler

Reue und Wiedergeburt

In den Regungen des Gewissens, in seinen Warnungen, Beratungen und Verurteilungen nimmt das geistige Auge des Glaubens von jeher die Umrißlinien eines unsichtbaren, unendlichen Richters wahr. Diese Regungen scheinen wie eine wortfreie, natürliche Sprache, die Gott mit der Seele redet, und deren Weisungen das Heil dieser individuellen Seele und der Welt betreffen. Es ist eine Frage, die hier nicht entschieden sei: ob es überhaupt möglich ist, die besondere Einheit und den Sinn der sogenannten »Gewissens«-regungen von dieser Deutung als einer geheimen »Stimme« und Zeichensprache Gottes so abzulösen, daß die Einheit dessen, was wir »Gewissen« nennen, überhaupt noch fortbestände. Ich bezweifle es und glaube vielmehr, daß ohne die Mitgewahrung eines heiligen Richters in ihnen diese Regungen selbst in eine Mannigfaltigkeit von Vorgängen (Gefühlen, Bildern, Urteilen) zerfielen und daß für ihre Einheitsfassung überhaupt kein Grund mehr vorläge. Auch scheint es mir keines eigentlichen deutenden Aktes zu bedürfen, um der seelischen Materie dieser Regungen die Funktion erst zu verleihen, dadurch sie einen solchen Richter präsentieren. Sie selbst üben von sich her diese Gott präsentierende Funktion aus, und es bedarf umgekehrt eines Augenschließens und Wegsehens, um diese Funktion nicht in ihnen selbst mitzuerleben. Wie sich Farben- und Tonerscheinungen, anders als Schmerz und Wollust, nicht als bloße Empfindungszustände unsers Leibes geben (die ein-

fach das sind, was sie sind), sondern von Hause aus sich geben als gegenständliche Phänomene, die ohne ihre Funktion, uns mit ihrem eignen Gehalt zugleich Kundschaft von den Gegenständen einer wirklichen Welt zu bringen, gar nicht »empfunden« sein können — so wohnt auch diesen Regungen von Hause aus die Sinnbezüglichkeit auf eine unsichtbare Ordnung inne und auf ein geistig-persönliches Subjekt, das dieser Ordnung vorsteht. Und so wenig uns von der ausgedehnten Roterscheinung der roten Kugel auf deren Existenz ein »Kausalschluß« führt, so wenig auch von diesen Regungen ein »Kausalschluß« auf Gott. Aber in beiden Fällen präsentiert sich etwas im Erleben, was dem präsentierenden Material transzendent ist, aber gleichwohl in ihm miterfaßt wird. —

Von diesen Regungen des Gewissens ist die Reue diejenige, die sich wesentlich richtend verhält und auf die Vergangenheit unsers Lebens sich bezieht.

Ihr Wesen, ihr Sinn, ihr Zusammenhang mit unserm ganzen Leben und seinem Ziele, ist von der désordre du cœur der Gegenwart so abgründig, so tief und so häufig verkannt worden, daß es nötig ist, durch eine Kritik der, meist überaus billigen und oberflächlichen, modernen Theorien über ihren Ursprung, Sinn uud Wert freien und festen Boden für ihre positive Wesensbestimmung zu gewinnen. —

Fast ausschließlich pflegt die moderne Philosophie in der Reue einen nur negativen und gleichsam höchst unökonomischen, ja überflüssigen Akt zu sehn — eine Disharmonie der Seele, die man auf Täuschungen verschiedenster Art, auf Gedankenlosigkeit oder auf Krankheit zurückführt.

Wenn der medizinische Laie an einem Körper Ausschläge, Eiterbildungen, Beulenbildungen oder die mit Wundheilungen verknüpften wenig anziehenden Umformungen von Haut und Gewebe wahrnimmt, so vermag er zumeist nichts mehr als Symptome von Erkrankungen darin zu sehn. Erst der pathologische Anatom kann ihm im einzelnen zeigen, daß diese Erscheinungen gleichzeitig höchst kunstvolle und verwickelte Wege sind, in denen sich der Organismus von gewissen Giften befreit, um sich auf diese Weise selbst zu heilen, ja daß durch sie häufig Schädigungen schon vorher gesteuert werde, die der Organismus ohne ihr Auftreten erlitte. Schon das einfache Zittern ist nicht nur ein Symptom des Frierens, sondern auch ein Mittel, uns warm zu machen. Unsre Natur enthält eigenartige Stufen ihres Seins, die nicht, wie flache Monismen wollen, auf eine einzige zurückzuführen sind: Geist, Seele, Leib, Körper. Aber gleichwohl finden sich auf den drei ersten Stufen Gesetzmäßigkeiten, die eine tiefe Analogie untereinander aufweisen. Auch die Reue hat neben, ja infolge ihrer negativen, verwerfenden Funktion eine positive, befreiende, aufbauende. Nur dem oberflächlichen Blicke erscheint Reue als bloßes Sympton irgendwelcher innern Disharmonie unsrer Seele oder gar als unnützer Ballast, der uns mehr lähmt als fördert. Man sagt: Fixiert uns nicht die Reue an eine Vergangenheit, die doch fertig ist und unabänderlich, und deren Inhalt — wie die Deterministen hervorheben — doch eben so sich abspielte, wie sie sich bei voller Gegebenheit aller Ursachen unsers bereuten Verhaltens abspielen mußte? »Nicht bereuen, sondern besser machen«, ruft uns daher ein joviales Bürgerwort mit dem Lächeln gutmütiger, wohlwollender Ent

rüstung zu. Nicht nur ein »unnützer Ballast« soll nach diesem Urteil die Reue sein, ihr Erleben beruhe auch noch auf einer Art eigentumlicher Selbsttauschung Diese bestehe nicht nur darin, daß wir, gleichsam uns stemmend gegen vergangenes Wirkliches, den absurden Versuch machen, dieses Wirkliche aus der Welt herauszuwerfen und die Richtung des Zeitflusses umzukehren, in der unser Leben fortfließt, sie bestehe auch darin, daß wir das Ich, das die Tat bereut, heimlich mit dem Ich gleichsetzen, das die Tat vollbrachte, wahrend doch das Ich durch die seelischen Vorgange seit der Tat, ja durch die Tat selbst und ihre Nachwirkungen, ein bei aller Selbigkeit des Ich inhaltlich andres geworden sei Weil wir jetzt die Tat unterlassen zu konnen meinen, bilden wir uns — sagt man — die Moglichkeit ein, sie auch damals unterlassen haben zu konnen, als wir sie taten Ja noch mehr, meinen andre, wir verwechseln im Reueakt das Erinnerungsbild der Tat mit der Tat selbst Der Schmerz, das Leiden, die Trauer, welche die Reue einschließt, sie haften ja an diesem Bilde, sie haften nicht an der Tat, die so still und stumm, — und nur bereut fur den Verstand in ihren Wirkungen, von denen auch dieses Bild noch eine Wirkung ist — hinter uns liegt Aber indem wir nun dieses gegenwartige Bild der Erinnerung an die Zeitstelle und an die Stelle der Tat uberhaupt zuruckverlegen, scheint uns die Tat selbst mit jenem Charakter umkleidet, der nur eine Gefuhlsreaktion auf dieses ihr gegenwartiges Bildwirken ist — In solch »psychologistischer« Weise hat zum Beispiel auch Nietzsche die Reue als eine Art innerer Tauschung zu erklaren gesucht Der bereuende Verbrecher, meint er, konne das »Bild seiner Tat« nicht ertragen, und er »ver-

leumde« seine Tat selbst durch dieses »Bild«. Die Reue läßt Nietzsche, wie das »schlechte Gewissen« überhaupt, dadurch entstanden sein, daß durch Staat, Zivilisation, Recht einst eingedämmte, früher gegen Mitmenschen frei ausgewirkte, Begierden des Hasses, der Rache, der Grausamkeit und des Wehtuns aller Art sich nun gegen den Lebensstoff ihres Trägers selbst zurückwenden und an ihm sich befriedigen. »In friedlichen Zeiten fällt der kriegerische Mensch über sich selber her.« Etwas weniger »wild« als diese Hypothese ist die Vorstellung, die Reue sei etwas wie Rache an sich selber, respektive Selbstvergeltung, eine bloße Fortbildung einer Art von Selbstbestrafung, die in ihrer primitivsten Form nicht notwendig nur als »böse« Gewertetes treffen muß, die auch in Ausdrücken wie »Ich könnte mir die Haare ausraufen, daß ich dies getan habe«, »ich könnte mich ohrfeigen« stattfindet, wenn der Erfolg zeigt, daß man gegen seinen Vorteil gehandelt oder sonst etwas »falsch« gemacht hat. Wird der Rachetrieb eines Geschädigten B gegen den Schädiger A durch Sympathie eines Dritten C mit dem Geschädigten (später durch Übernahme dieser Rolle des Dritten C durch Staat und Obrigkeit) also durch einen gleichsam entindividualisierten Vergeltungstrieb abgelöst, so ließe sich denken, daß solcher bei allem »Unrecht« einsetzende Vergeltungsimpuls sich dieses eben gekennzeichneten Selbstbestrafungstriebes bemächtigte, daß also auch dann Vergeltung gefordert wird, wenn man selber der Verüber der Untat oder des Unrechts ist, welche Vergeltung fordern. Man bemerkt, daß man in dieser Theorie den Willen zu Genugtuung und Buße als früher ansieht wie die eigentliche Reue, und in ihm nicht so sehr eine Folge der Reue erblickt als vielmehr

ihre Ursache. Reue wäre hiernach ein verinnerlichter Bußwille. — Endlich erwähne ich noch drei vielbeliebte »moderne Ideen« über die Reue: die Furchttheorie, die »Kater«-Theorie und jene Auffassung der Reue als einer seelischen Krankheit, die von pathologischer Selbstanklage, Selbstverletzung und von Erscheinungen wie »wollüstigem Herumwühlen in den eignen Sünden«, kurz von irgendeiner Art von geistiger Leidenssucht nur dem Grade, nicht aber dem Wesen nach, verschieden sei.

Die Furchttheorie ist wohl die in der Theologie, Philosophie und Psychologie der Neuzeit verbreitetste Vorstellung. Hiernach ist die Reue »Nichts als« (solche »Nichts-als«-Form haben ja die meisten »modernen« Theorien) »eine Art Wunsch, man möchte etwas nicht getan haben«, welcher Wunsch in einer gleichsam objektlos gewordenen Furcht vor irgendeiner möglichen Bestrafung fundiert ist: Also ohne ein vorhergehendes Strafsystem auch keine Reue! Nur das Fehlen einer bestimmten Vorstellung von dem Strafübel, dem Strafenden, der Strafprozedur, der Strafart, von dem Orte und der Zeit des Strafaktes macht hiernach den Unterschied des in der Reue liegenden Angstgefühls von der gewöhnlichen Furcht vor Strafe aus. Die Reue wäre hiernach genetisch ein Nachklang früherer Bestrafungserfahrungen, aber so, daß die Mittelglieder der Assoziationskette zwischen Handlungsbild und erfahrenem Strafübel ausgefallen sind; vielleicht ist sie, wie der Darwinist noch gern hinzusetzt, eine dem Individuum schon angeerbte, feste Assoziationsbahn zwischen den beiden Dingen. Reue wäre hiernach die, zu einer Art Konstitution gewordene Feigheit, die Folgen seiner

Handlungen auf sich zu nehmen, und zugleich eine gattungsnützliche Schwäche der Erinnerung.

Sie wäre nicht ein Hinweis auf einen göttlichen Richter. Sie wäre vielmehr die verinnerlichte Polizei von gestern.

Der andern Auffassung der Reue, der »Katertheorie«, begegnet man in der Philosophie etwas seltner, um so häufiger im praktischen Leben. Die Reue, meint man, sei in primitivster Form ein Depressionszustand, der durch das Nachlassen der die Handlung begleitenden Spannkräfte und durch die eventuellen schädlichen und unlustvollen Nachwirkungen der Handlung einzutreten pflegt. Reue sei von Hause aus also eine Art »moralischer Kater«, der freilich nachträglich durch das Urteil eine »höhere« Ausdeutung finde. Insbesonders Exzesse in der Befriedigung sinnlicher Triebe (im Essen, Trinken, Geschlechtsverkehr, Wohlleben usw.) und ihre depressiven Nachwirkungen bildeten hiernach die Grundlage für eine traurige Gemütslage, in der wir nachträglich diese Exzesse verwerfen: »Omne animal post coitum triste« und »junge Huren, alte Betschwestern«. Die, zweifellos richtige, Beobachtung, daß auch außerhalb dieser Sphäre des Gesundheitsschädlichen andere Mißerfolge zur Reue disponieren, bildet eine weitere scheinbare Stütze für diese Auffassung.

Für alle diese angeführten Ansichten ist natürlich die Reue ein ebenso sinnloses wie zweckloses Verhalten. Besonders das Prädikat »zwecklos« ist das beliebteste, mit dem sie von der Menge heutiger Menschen abgetan wird. Feiner Gebildete setzen noch hinzu, daß Reue nicht nur zwecklos sei, sondern »schädlich«, da sie nur tat- und lebenshemmend wirken könne und ähnlich wie die pure

Vergeltungsstrafe eine Unlust einschließe, die sich keineswegs durch ihre Leistungskraft, die Lustsumme des ganzen Lebens zu vergrößern, legitimieren könne. Denn wenn Reue auch zuweilen zu guten Vorsätzen und zur Besserung anrege, so sei sie doch hierzu nicht notwendig und könne im Laufe dieses Prozesses sehr wohl übersprungen werden. Und was solle gar eine Reue am Ende des Lebens, kurz vor dem Tode, wo sie doch mit besondrer Kraft einzusetzen pflege, wenn ihr doch nichts als zuweilen diese bessernde Bedeutung zukomme? Viel eher als bessernd aber wirke sie auch schon während des Lebens lebenshemmend, indem sie uns an eine unabänderliche Vergangenheit festkette.

Alle diese Erklärungen und Anklagen der Reue, von Spinoza über Kant bis auf Nietzsche beruhn auf schweren Irrtümern. Die Reue ist weder ein seelischer Ballast noch eine Selbsttäuschung, sie ist weder ein bloßes Symptom seelischer Disharmonie noch ein absurder Stoß, den unsre Seele gegen das Vergangene und Unabänderliche ausführt.

Im Gegenteil ist die Reue, schon rein moralisch gesehn, eine Form der Selbstheilung der Seele, ja der einzige Weg zur Wiedergewinnung ihrer verlorenen Kräfte. Und religiös ist sie noch weit mehr: der natürliche Akt, den Gott der Seele verlieh, um zu Ihm zurückzukehren, wenn sich die Seele von Ihm entfernte.

Eine der Hauptursachen des Verkennens des Wesens der Reue (und eine, die allen den genannten »Erklärungen« zugrundeliegt) ist eine falsche Vorstellung über den innern Strukturzusammenhang unsers geistigen Lebens. Man kann die Reue gar nicht voll verstehn, ohne sie in eine tiefere Gesamtanschauung der Eigentümlichkeit unsers

Lebensabflusses im Verhältnis zu unsrer feststehenden Person hineinzustellen. Das tritt sogleich hervor, wenn man den Sinn des Arguments untersucht, daß Reue der sinnlose Versuch sei, ein Vergangenes ungeschehen zu machen. Wäre unser persönliches Dasein eine Art Strom, der in derselben objektiven Zeit, in der sich die Naturereignisse abspielen, gleich diesem Strome, wenn auch mit anderm Inhalt, dahinrauscht, so möchte dieser Rede Berechtigung zukommen. Kein Teil dieses Stromes der »nachher« ist, könnte dann auf einen Teil, der »vorher« ist, sich zurückbeugen oder an ihm irgendeine Änderung bewirken. Aber im Gegensatz zu diesem Abfluß der Veränderungen und Bewegungen der toten Natur — deren »Zeit« ein einförmiges Kontinuum einer Dimension von einer bestimmten Richtung ist ohne die Dreiteilung von Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft — sind uns im Erlebnis eines jeden unsrer unteilbaren, zeitlichen Lebensmomente Struktur und Idee des *Ganzen* unsers Lebens und unsrer Person mitgegenwärtig. Jeder einzelne dieser Lebensmomente, der *einem* unteilbaren Punkt der objektiven Zeit entspricht, hat in sich seine drei Erstreckungen der erlebten Gegenwart, der erlebten Vergangenheit und Zukunft, deren Gegebenheit sich in Wahrnehmung, unmittelbarer Erinnerung und unmittelbarer Erwartung konstituiert. Vermöge dieser wunderbaren Tatsache ist zwar nicht die Wirklichkeit, wohl aber der *Sinn* und der *Wert* des Ganzen unsers Lebens in einem jeden Zeitpunkt unsers Lebens noch in unsrer *freien* Machtsphäre. Nicht nur über unsre Zukunft verfügen wir; es gibt auch keinen Teil unsers vergangenen Lebens, der — ohne daß freilich die in ihm beschlossene Komponente von bloßer Natur-

wirklichkeit ebenso frei zu verändern stünde wie jene der Zukunft — nicht in seinem Sinn- und Wertgehalt noch wahrhaft abänderlich wäre, indem er als Teilsinn zu einer (immer möglichen) neuartigen Einreihung in den Gesamtsinn unsers Lebens gebracht wird. Denken wir uns unsre Erlebnisse bis zu einem bestimmten Zeitpunkt als die Teile einer Linie V—Z, welche ein Stück der objektiven Zeit darstelle. Dann steht es nicht so, wie in der toten Natur,

R
V- a b c d e f g -Z

daß b durch a, c durch b, d durch c usw. jeweilig eindeutig determiniert wären. Es ist g, das letzte Erlebnis, vielmehr prinzipiell durch die ganze Reihe R determiniert; und es vermag im besonderen jedes der Erlebnisse a b c d e auf g und auf jedes der noch folgenden Erlebnisse wieder »wirksam« zu werden. Das zurückliegende Erlebnis vermag solches, ohne daß es selbst, oder ein sogenanntes »Bild« von ihm zuerst als Teilgebilde in den vor f unmittelbar vorhergehenden Zustand g eingehen müßte. Da nun aber die Vollwirksamkeit eines Erlebnisses im Lebenszusammenhang zu seinem vollen Sinn und seinem endgültigen Wert mitgehört, so ist auch jedes Erlebnis unsrer Vergangenheit noch wertunfertig und sinnunbestimmt, so lange es nicht alle seine ihm möglichen Wirksamkeiten geleistet hat. Erst im Ganzen des Lebenszusammenhanges gesehn, erst wenn wir gestorben sind (bei Annahme eines Fortlebens aber niemals) wird so ein Erlebnis zu jener sinnfertigen, »unveränderlichen« Tatsache, wie es die in der Zeit zurückliegenden Naturereignisse von Hause aus sind. Vor unserm Lebensende ist alle Vergangenheit, wenigstens ihrem

Sinngehalte nach, immer nur das Problem: was wir mit ihr anfangen sollen. Denn schon, indem ein Teil des objektiven Zeitinhalts zu unsrer Vergangenheit wird, d. h. indem er in diese Erstreckungskategorie des Erlebens eingeht, wird er jener Fatalität und Fertigkeit beraubt, welche abgeflossene Naturvorgänge besitzen. Als Vergangenheit wird dieser Zeitinhalt »unser«, wird er untergeordnet der Macht der Person. Maß und Art der Wirksamkeit jedes Teiles unsrer »Vergangenheit« auf den Sinn unsers Lebens stehn also zu jedem Zeitpunkt unseres Lebens noch in unsrer Macht. Dieser Satz gilt für jede »Tatsache« vom Wesen des »historischen Tatbestandes«, sei es des Einzellebens, sei es des Lebens der Gattung oder der Weltgeschichte. Der »historische Tatbestand« ist unfertig und gleichsam erlösbar. Gewiß ist alles, was am Tode Caesars den Ereignissen der Natur angehört, so sehr fertig und invariabel wie die Sonnenfinsternis, die Thales vorhersagte. Aber das, was davon »historischer Tatbestand« ist, also das, was Sinn und Wirkungseinheit im Sinngeflechte der menschlichen Geschichte an ihm ist, das ist ein unfertiges und erst am Ende der Weltgeschichte fertiges Sein.

Unsre Natur hat nun aber wunderbare Kräfte in sich, um sich der fernern Wirksamkeit eines oder des andern Gliedes der Erlebnisreihe unsrer Vergangenheit zu entbinden. Schon diese Funktion unsers Geistes, die man gemeinhin fälschlich für einen Faktor hält, der Vergangenheit erst zur Wirksamkeit in unserm Leben bringe, die klare, gegenständliche Erinnerung des betreffenden Ereignisses ist eine dieser Kräfte. Denn eben das, was auf Gund des oben auseinandergesetzten Prinzips psychischer

Wirksamkeit geheimnisvoll in uns fortlebt und fortwirkt, eben das wird durch die Distanziierung, durch die Vergegenständlichung, durch die feste Lokalisierung und Datierung, die der kühle Erkenntnisstrahl vornimmt, in dem Lebensnerv getroffen, der die Kraftquelle des Erinnerungsaktes ist für seine Wirksamkeit. Vermöchte der fallende Stein an einer bestimmten Phase seines Falls sich der vorhergehenden Phase zu erinnern — die ihn jetzt nur determiniert, die folgende Phase nach einem bestehenden Gesetze zu durchfallen — das Fallgesetz wäre sofort aufgehoben. Denn Erinnerung ist schon der Anfang der Freiheit von der dunkeln Gewalt des erinnerten Seins und Geschehens. Erinnertwerden — das ist eben die Art, wie Erlebnisse von unserm Lebenskern Abschied zu nehmen pflegen; es ist die Art, wie sie sich aus dem Zentrum des Ich, dessen Gesamthaltung zur Welt sie vorher mitbedingten, entfernen, und in der sie ihre bloße Stoßwirksamkeit einbüßen; es ist die Art, wie sie für uns ersterben. So wenig ist Erinnerung also ein Glied im sogenannten »Flusse einer psychischen Kausalität«, daß sie vielmehr diesen Fluß unterbricht und Teile seiner zum Stehn bringt. So wenig vermittelt sie die Wirksamkeit unseres früheren Lebens auf unsre Gegenwart, daß sie vielmehr aus der Fatalität dieser Wirksamkeit uns erlöst. Die gewußte Geschichte macht uns frei von der Macht der gelebten Geschichte. Auch die Geschichtswissenschaft ist gegenüber der durch die Kräfte der sogenannten Tradition zusammengehaltenen Folgeeinheit menschlich-geistiger Gruppenvorgänge an erster Stelle die Befreierin von der historischen Determination.

In diesen allgemeinen Gedankenzusammenhang ist auch

das Phänomen der Reue einzuordnen. Bereuen heißt zunächst im Hinbeugen auf ein Stück Vergangenheit unseres Lebens einen neuen Glied-Sinn und einen neuen Glied-Wert diesem Stück aufprägen. Man sagt uns, Reue sei ein sinnloser Stoß, den wir gegen ein »Unabänderliches« führen. Aber nichts in unserm Leben ist in dem Sinne »unabänderlich«, wie es dieses Argument meint. Alles ist erlösbar, soweit es Sinn- und Wert- und Wirkungseinheit ist. Eben dieser »sinnlose« Stoß ändert das »Unabänderliche« und stellt den bereuten Unwertverhalt »daß ich dies tat«, »daß ich so war« auf neue Weise und mit neuer Wirkungsrichtung in die Totalität meines Lebens hinein. Man sagt uns, Reue sei absurd, da wir keine Freiheit besäßen und alles so kommen mußte, wie es kam. Gewiß hätte der keine Freiheit, der nicht bereuen könnte. Aber bereuet doch — so werdet ihr sehn, wie ihr im Vollzug eben dieses Aktes das werdet, was ihr zur »Bedingung« des Sinnes dieses Aktes zuerst törichterweise errechnen wollt: nämlich »frei«! Ihr werdet »frei« von der fortstoßenden und dahinreißenden Stromkraft der Schuld und des Bösen in dem vergangnen Leben, »frei« von dem vor der Reue bestehenden eisernen Zusammenhang der Wirksamkeit, der immer neue Schuld aus der alten Schuld hervortreibt und so den Schulddruck lawinenartig wachsen läßt. Nicht die bereute Schuld, sondern nur die unbereute hat auf die Zukunft des Lebens jene determinierende und bindende Gewalt. Die Reue tötet den Lebensnerv der Schuld, dadurch sie fortwirkt. Sie stößt Motiv und Tat, die Tat mit ihrer Wurzel, aus dem Lebenszentrum der Person heraus, und sie macht damit den freien, spontanen Beginn, den jungfräulichen Anfang einer neuen Lebens-

reihe möglich, die nun aus dem Zentrum der eben vermöge des Reueaktus nicht länger mehr gebundenen Persönlichkeit hervorzubrechen vermag. Also wirket Reue sittliche Verjüngung. Junge, noch schuldfreie Kräfte schlafen in jeder Seele. Aber sie sind gehemmt, ja wie erstickt durch das Gestrüppe des Schulddruckes, der sich während des Lebens in ihr angesammelt und verdichtet hat. Reißet aber das Gestrüpp aus, und jene Kräfte werden von selbst emporsteigen. Je mehr ihr im Lebensstrom »fortschrittlich« dahinfliegt — Prometheus nur und niemals Epimetheus — desto abhängiger und gebundener seid ihr von diesem Schulddruck einer Vergangenheit. Ihr flieht nur eure Schuld, indem ihr die Krone des Lebens zu erstürmen meint. Euer Sturm ist eine geheime Flucht. Je mehr ihr die Augen schließt vor dem, was ihr zu bereuen hättet, desto unlösbarer sind die Ketten, die eure Füße im Fortgehn belasten Aber auch der gemeine Indeterminist irrt, wo er von der Reue redet. Jene neue Freiheit, die gerade erst im Akte der Reue verwirklicht wird, will er ihr fälschlich als Bedingung setzen. Die jovialen Herren gar sagen: Nicht bereuen, sondern gute Vorsätze fassen und Zukünftiges besser machen! Aber dieses sagen die jovialen Herren nicht, woher die Kraft zum Setzen der guten Vorsätze und noch mehr die Kraft zu ihrer Ausführung kommen soll, wenn nicht die Befreiung und die neue Sichselbstbemächtigung der Person durch die Reue gegenüber der Determinationskraft ihrer Vergangenheit vorher erfolgt ist. Gute Vorsätze ohne ein mit dem Akt des Vorsatzes unmittelbar verbundenes Kraftbewußtsein und Könnensbewußtsein ihrer Ausführung sind eben jene Vorsätze, mit denen »der Weg zur Hölle« am einladendsten gepflastert

ist. Dieses tiefsinnige Sprichwort bewahrheitet sich durch das Gesetz, daß jeder gute Vorsatz, dem die Kraft zu seiner Ausführung nicht innewohnt, nicht etwa bloß den alten Seelenzustand der innern Qual forterhält, also überflüssig ist, sondern der Person in diesem Zustand einen neuen positiven Unwert hinzufügt und den Zustand selbst vertieft und befestigt. Der Weg zu äußerster Selbstverachtung geht fast immer durch unausgeführte gute Vorsätze, denen keine rechte Reue vorherging. Nach dem nichtausgeführten guten Vorsatz ist die Seele nicht auf ihrem alten Niveau. Sondern sie findet sich weit tiefer hinabgestürzt als vorher. Das also ist hier der paradoxe Tatbestand: Wäre es selbst wahr, daß der einzige Wert der Reue in ihrer möglichen verbessernden Wirkung auf zukünftiges Wollen und Handeln liegt, so müßte der immanente Sinn des Aktes der Reue dennoch einzig und allein nur das vergangene Schlechte und dies ohne jede hinschielende Intention auf die Zukunft und das Bessermachen treffen müssen. Aber auch diese Voraussetzung ist irrig.

Ähnlich steht es mit dem Einwand, es treffe der Akt der Reue ja gar nicht Tat und Verhalten während der Tat, sondern nur das »Bild« der Erinnerung, das selbst nicht unbeeinflußt durch die Tat und ihre ferneren Wirkungen entstanden sei. Solcher Rede liegt zunächst eine völlig falsche Auffassung der Erinnerung zugrunde. Erinnerung besteht nicht darin, daß in unserm Gegenwartsbewußtsein sich ein »Bild« vorfindet, welches erst sekundär durch Urteile auf ein Vergangenes bezogen würde. Im ursprünglichen Erinnern liegt vielmehr ein Haben des in der phänomenalen Vergangenheit erscheinenden Tatbestandes selbst, ein

Leben und Verweilen in ihm, nicht ein Haben eines gegenwärtigen »Bildes«, das erst durch ein Urteil in die Vergangenheit zurückgeworfen oder dort »angenommen« werden müßte. Soweit sich aber sogenannte Gedächtnisbilder während des Erinnerns finden, sind ihre bildhaften Elemente durch die Erinnerungsintention, durch ihr Ziel und ihre Richtung bereits mitbedingt. Die Bilder folgen dieser Intention und wechseln mit ihrem Wechsel, nicht aber folgt die Intention zufällig oder mechanisch nach Assoziationsregeln folgenden Bildern. Das konkrete Zentrum unsrer sich in den Zeitablauf hinein erstreckenden geistigen Akte, das wir die Persönlichkeit nennen, vermag von Hause aus — de jure — jeden Teil unseres abgelaufenen Lebens anzuschaun, seinen Sinn und Wertgehalt zu erfassen. Nur die Faktoren, welche die Auswahl aus diesem, dem Erinnerungsakte prinzipiell zugänglichen Lebensbereich leiten und bestimmen, sind von gegenwärtigen Leibzuständen, ferner den von ihnen abhängigen reproduzierenden Ursachen und den assoziatiativen Gesetzen dieser Reproduktion, abhängig. Und darum ist auch die Reue als Akt ein wahres Eindringen in die Vergangenheitssphäre unsers Lebens und ein wahrer operativer Eingriff in sie. Sie löscht den moralischen Unwert, den Wertcharakter »Böse« des betreffenden Verhaltens wahrhaft aus, sie hebt den von diesen Bösen ihm nach allen Richtungen ausstrahlenden Schulddruck wahrhaft auf und sie nimmt ihm damit jene Kraft der Fortzeugung, durch die Böses immer neues Böses gebären muß. Das Licht der Reuebereitschaft leuchtet — nach dem Gesetze, nach dem die Wertbestimmtheiten unsers Lebens vor allen übrigen bedeutungsmäßigen Wasbestimmtheiten der Erinnerung ge-

geben zu sein pflegen, in unsre Vergangenheit erst sogar so hinein, daß wir uns durch ihr Licht erst vieler Dinge bildhaft zu erinnern vermögen, deren wir uns ohne sie nicht erinnerten. Reue bricht jene Schwelle des Stolzes, die aus unsrer Vergangenheit nur das aufsteigen läßt, was diesem Stolz Befriedigung gewährt und ihn rechtfertigt. Sie hebt die natürliche Verdrängungskraft des »natürlichen« Stolzes auf. Sie wird so ein Vehikel der Wahrhaftigkeit gegen uns selbst.

An diesem Punkte wird auch genau sichtbar der besondere Zusammenhang, den Reuebereitschaft zu dem System der Tugenden in der Seele besitzt. Wie ohne sie Wahrhaftigkeit gegen sich selbst nicht möglich ist, so auch ist sie selbst nicht möglich ohne die Demut, die dem die Seele auf ihren Ichpunkt und ihren Jetztpunkt einschnürenden natürlichen Stolze entgegenarbeitet. Nur wenn die Demut — als Erlebnisfolge eines stetigen Wandelns vor der klaren Idee jenes absolut Guten, dem wir uns nicht genügen sehn — die Verdrängungs-, Verhärtungs- und Verstockungstendenzen des Stolzes auflöst und den im Stolze gleichsam von der Dynamik des Lebensflusses isolierten Ichpunkt zu diesem Flusse und der Welt wieder in eine flüssige Beziehung setzt, nur dann ist Reuebereitschaft möglich. Der Mensch ist verhärtet und verstockt weit mehr aus Stolz und Hochmut denn aus der aus seiner Konkupiszenz geborenen Furcht vor Strafe, und er ist es um so mehr, je tiefer die Schuld in ihm sitzt und je mehr sie gleichsam ein Teil seines Selbst geworden ist. Nicht das Bekenntnis, sondern zuerst die Selbstpreisgabe vor sich selbst ist dem Verstockten so schwer. Wer seine Tat voll bereut, der bekennt auch seine Tat

und überwindet selbst noch die Scham, welche im letzten Augenblick die Lippe schließen will[1].

Die Reue muß daher überall in ihrem Wesen, ihrem Sinn und in ihrer Leistung verkannt werden, wo man sie — gemäß jener Auffassung der Erinnerung, die den Erinnerungspunkt auf Reproduktion von sogenannten Gedächtnisbildern zurückführt, mit Zuständen verwechselt, die sie wohl disponieren und leichter auslösen können, die keineswegs aber die Reue selbst ausmachen. Es ist ganz richtig, daß die Erfolglosigkeit oder die übeln Folgen einer »bösen« Handlung die menschliche Schwäche leichter zur Reue disponieren als der positive Erfolg; daß also z. B. Gesundheitsschädigung, Krankheit usw. als Folgen von schuldhaften Exzessen, daß auch wohl Strafe, Tadel durch die Außenwelt, den Reueakt häufig da erst auslösen, wo er ohne sie vielleicht nicht ausgelöst worden wäre. Gleichwohl bleibt das der Reue als solcher anhaftende Leiden von dieser ganzen Gruppe der Unlustgefühle, welche die reuevolle Selbsteinkehr erst auslösen, durch eine große Kluft geschieden. Eine ganze Reihe der falschen psychologischen Reueauffassungen begeht — unbesehn ihrer andern Irrtümer — eben diesen Grundfehler, den Reueakt selbst mit den zu ihm disponierenden Zuständen zu verwechseln.

Aber die Eigenart der Rolle, die die Erinnerung im Akte der Reue spielt, ist mit dem Gesagten noch nicht erschöpft. Es gibt zwei grundverschiedene Typen des Erinnerns, die man als statischen und dynamischen

[1] Mit Recht nimmt daher die Kirchenlehre an, daß die schuldlöschende »vollkommene« Reue die Beicht-, also Bekenntnisbereitschaft, von selber so aus sich heraustreibe, daß, wo sie fehlte, auch die Reue nicht als »vollkommen« zu erachten wäre.

Typus bezeichnen kann, oder auch als Funktions- und als Erscheinungserinnerung. Im Erinnern des ersten Typus verweilen wir beim Erinnerungserleben nicht bei irgendwelchen isolierten Inhalten, Vorkommnissen unsrer Vergangenheit, sondern bei unserm damaligen zentralen Verhalten zur Welt, bei unsrer damaligen Denk-, Willens-, Liebe- und Haßrichtung; wir leben unser gesamtes Verhalten oder das Sein und Verhalten unsrer damaligen Ich- und Personbestimmtheit nach. Wir »versetzen« uns in unser Ich der damaligen Zeit. Ganz scharf und klar tritt dieser Unterschied in gewissen pathologischen Erscheinungen zutage. Ich sah vor einigen Jahren in einem deutschen Irrenhaus einen 70jährigen Greis, der auf der Entwicklungsstufe seines 18. Jahres seine gesamte Umwelt erlebte. Das besagt nicht, dieser Mann wäre in den besondern Inhalten versunken gewesen, die er als 18jähriger erlebte, er hätte etwa Wohnung, Menschen, Straßen, Städte usw. vor sich gesehn, die damals seinen Umweltsgehalt ausmachten. Er sah, hörte, erlebte vielmehr durchaus alles das, was gegenwärtig um ihn im Zimmer vorging, aber er erlebte es »als« der Achtzehnjährige, der er damals war, mit allen seinen individuellen und generellen Willensgesinnungen, Strebenseinstellungen, Hoffens- und Furchtrichtungen in dieser Lebensphase. Die besondre Art von erinnerndem Nacherleben, wie sie hier extrem und als zuständliches System vor uns steht, macht uns möglich, nicht nur zu wissen, was wir faktisch taten und wie wir gegen unsre besondre Umwelt faktisch reagierten, sondern auch was wir je hätten tun, je wollen können, wie wir gegen diesen oder jenen Umstand reagiert hätten, wenn er uns entgegengetreten wäre. In

diesem Erinnern führt der Weg nicht von den Inhalten unsers Lebens zum Ich, das sie erlebte, sondern von dem erlebenden Ich, in das wir uns versetzen, zu den besondern Inhalten des Lebens.

Die in den höhern und wichtigern Typus des Reueakts eingehende Erinnerung gehört aber der Art der Funktionserinnerung an. Nicht die im Erinnern erscheinende Tat der Vergangenheit, respektive der Unwertverhalt, daß wir die Handlung vollzogen, ist hier der eigentliche Reuegegenstand, sondern jenes Glied-Ich in unsrer Totalperson selbst, aus dessen Wurzeln die Tat, der Willensakt damals hervorfloß, wird nacherlebt, wird eben in der Art des Bereuens verworfen und aus der Totalität der Person gleichsam heraus gestoßen. Nur von einem je verschieden starken Vorwiegen des objektiven Unwertverhalts des Tat- und jenes vergangenen Glied-Ichs in der reuevollen Erinnerung darf daher auch dort die Rede sein, wo man mit einigen philosophischen Schriftstellern Seinsreue und Tatreue unterscheidet; oder auch »Bereuen« und »reuevolle« Selbsteinkehr. Besonders Schopenhauer hat wiederholt hervorgehoben, daß die tiefste Reueeinstellung nicht durch die Formel ausgedrückt sei: »Ach, was habe ich getan«, sondern durch die radikalere Formel: »Ach, was bin ich für ein Mensch«, oder sogar »was muß ich doch für ein Mensch sein, daß ich solches tun konnte«. Er meint überdies damit zu zeigen, daß grade der empirische Determinismus erst der Reue ihr volles Gewicht verschaffe, anderseits aber der weit tiefere und aufwühlendere Charakter jener zweiten Reue ein Beweis dafür sei, wie gleichwohl dabei unser »intelligibler Charakter« (Schopenhauer setzt diesen fälschlicherweise gar noch dem »angebornen Charakter«

gleich) als Folge einer freien Tat betrachtet werde. Diese Auffassung aber reißt den ganzen Sinn der Reue entzwei. Ein Reueakt über unser personhaftes Sein überhaupt, ich meine über seine Wesensartung, ist eine innere Unmöglichkeit. Wir können allenfalls darüber traurig sein, daß wir sind, was wir sind, oder uns über dieses Sein entsetzen; aber — selbst abgesehn davon, daß auch diese Trauer über unser Wesen noch die Färbung dieses gleichen Wesens tragen wird —: wir können unser Wesen nicht bereuen. Was wir allein noch bereuen können, ohne dabei einzig und unmittelbar auf unsere Tatenreihe hinzublicken, ist: daß wir damals ein solches Ich waren, das jene Tat tun konnte! Nicht die Tat, auch nicht unser Wesens-Ich liegen in diesem Reueakt gleichzeitig »hinter« und »unter« uns, sondern jene gesamte konkrete Konstitution des Ich, aus der wir in unsrer Erinnerung die Tat — und hier und unter Voraussetzung dieser Konstitution allerdings »notwendig« — hervorfließen sahn. Diese eigenartige Blickrichtung jenes tiefern, keine bloße Gesinnungs»änderung« oder gar bloße gute Vorsätze, vielmehr einen wirklichen Gesinnungswandel bedingenden Reueakts läßt sich nur verstehn daraus, daß die Art und Weise unsers Uns-selbst-Erlebens bestimmte Stufen der Sammlung und Konzentration besitzt, deren möglicher Wechsel nicht wieder im gleichen Sinne eindeutige Wirkung einer psychischen Kausalität ist, durch welche die psychischen Vorgänge auf jeder einzelnen dieser Stufen zweifellos kausal bestimmt werden. Die Änderung jener Sammlungsstufen der Persönlichkeit selbst, auf denen sie je lebt, ist also gegenüber der Kausalgesetzmäßigkeit, welcher die Erlebnisinhalte auf jedem dieser Sammlungsniveaus fol-

gen, eine freie Tat unsrer Gesamtperson. Und dieser Gesamtperson gehören ja in letzter Linie alle jene wechselnden Ichkonstitutionen als erlebte Glieder an, aus denen wir die Tat notwendig (bei weiterer Gegebenheit dieser und jener Umstände) hervorfließen sehn. Der tiefere Reueakt gewinnt nun eben daraus seine volle Verständlichkeit, daß eine solche frei erwirkte Änderung des Sammlungsniveaus unsrer ganzen innern Existenz seine Begleiterscheinung ist. Wie notwendig auch uns also die Tat auf dem Niveau unsrer damaligen Existenz erscheint, wie streng historisch sie bis in alle ihre Einzelheiten hinein — wenn wir dieses Niveau einmal setzen wollen — ›verständlich‹ ist: es war doch nicht gleich notwendig, daß wir uns auf diesem Niveau befanden. Wir hätten auch dieses Niveau ändern können. Wir ›konnten‹ insofern auch anders sein, nicht nur konnten wir anders wollen und handeln. Darum ist auch dieses ›Andersgekonnthaben‹ keine bloße falsche, auf Täuschung beruhende, Rückwärtsverlegung der ganz anderen Tatsache, daß wir etwa jetzt anders können oder zu können meinen. Vielmehr zeigt uns der Reueakt dieses ›Können‹, diese zentralste Willensmacht, noch als einen Erlebnisbestandteil im ganzen und frühern Erlebnisbestande selbst. Die Art aber, wie sich der gegenwärtige Akt der Erkenntnis des Bösen in unsrer damaligen Ichkonstitution, wie sich ferner das jetzige Sehn des Besserseins und des Bessern, das wir doch auch damals hätten sein, respektive tun können, mit dem gegenwärtigen Könnenserlebnis des Besserhandelns durchdringt, ist eine ganz eigenartige. Man könnte zunächst meinen, daß nicht erst der Reueakt die Niveauänderung, die Erhöhung

unseres Selbst bewirke, daß dieser Akt vielmehr nur Zeichen und Folge davon sei, daß wir jetzt über unserem damaligen Ich und seiner Tat stehn. Danach könnten wir nur bereuen, weil wir jetzt freier und besser geworden sind. Ja, erst am jetzt erlebten »Können« des Bessern gemessen, fiele dann auf unsern frühern Zustand und seine Tat der Schatten schuldhafter Unfreiheit, in dem wir sie jetzt tief unter uns liegen sehn. Aber auf solch einfaches, rationales Entweder-Oder läßt sich die Sache nicht bringen. Dies vielmehr ist das Eigentümliche des Reueakts, daß im selben Akte, der schmerzvoll verwirft, auch die Schlechtigkeit unseres Ich und unserer Tat uns erst voll zur Einsicht kommt; und daß im selben Akte, der nur von dem »freiern« Standort des neuen Lebensniveaus aus rational verständlich scheint, dieser freiere Standort selbst erklommen wird. So ist der Reueaktus in gewissem Sinne früher als sein Ausgangspunkt und als sein Zielpunkt, früher als sein Terminus a quo, und sein Terminus ad quem. Erst im Reueakt geht uns darum die volle evidente Erkenntnis jenes Gekonnthabens eines Bessern auf. Aber diese Erkenntnis schafft nichts; sie ist Erkenntnis, Durchdringung der damaligen Benebelung durch die Triebe. Sie schafft nicht, sie zeigt nur an. Dieses Geheimnisvollste des lebendigen tiefern Reueakts — daß in ihm, nämlich im Laufe seiner kontinuierlichen Dynamik, eine ganze höhere, idealische Existenz als eine für uns mögliche erblickt wird: eine in der Sammlung fundierte mögliche Steigerung der Niveauhöhe des geistigen Daseins; daß wir nun den ganzen alten Ich-Zustand tief unter uns erblicken: dieses hat auch innerhalb der theologischen Konstruktionen zu mancher Schwierigkeit Anlaß gegeben. Insbesondre liegt diese

Frage auch da analogisch mit zugrunde, wo das Verhältnis der göttlichen Nachlassung der Schuld zu der durch die heiligmachende Gnade erwirkten neuen Qualität des Menschen zur Verhandlung steht. Nur die bei »vollkommener« Reue eintretende freie Gnade kann, wie es scheint, die religiöse Schuld wahrhaft tilgen und aufheben; nicht also bloß bewirken, daß, wie bei Luther, Gott vor der Schuld die Augen schließe und sie nicht »anrechne«, während der Mensch weiter in Sünde und Schuld verharre. Aber anderseits scheint die Aufhebung der Schuld selbst wieder eine Bedingung für den Einlaß der Gnade zu sein. Denn die Gnade sowie der durch sie bedingte höhere Lebensstand können nur insofern im Menschen Platz greifen, als die Schuld aus ihm schon entfernt ist. Viele Theologen, zum Beispiel Scheeben, gebrauchen hier das glückliche Bild, daß die Schuld eben vor der in die Seele eintretenden Gnade ähnlich zurückweiche »wie die Finsternis vor dem Lichte« (Mysterien des Christentums, S. 531). Derart scheint nun die Reue nicht mehr jene Niveauerhöhung des sittlichen Seins schon vorauszusetzen, die sie doch erst herbeiführen soll. Es ist also ein- und derselbe dynamische Aktus, durch den sowohl das Aufklimmen des Ich auf die ihm mögliche Höhe seines idealen Wesens erfolgt, wie das steigende Untersichsehn, die Verwerfung und Ausstoßung des alten Ich.

Wie wir im selben Aktus des Steigens auf einen Berg die Spitze sich uns nähern und das Tal unter unseren Füßen versinken sehen und beide Bilder durch diesen Aktus bedingt erleben, so klimmt die Person in der Reue zugleich empor und sieht die ältere Ich-Konstitution unter sich.

Je mehr die Reue sich von der bloßen Tatreue auf die Seinsreue hinbewegt, um so mehr ergreift sie die erschaute Schuld an der Wurzel, um sie aus der Person auszustoßen und dieser damit ihre Freiheit zum Guten zurückzugeben. Um so mehr führt die Reue vom Schmerz über eine einzelne Tat, zu jener vollständigen »Zerknirschung des Herzens«, aus der die ihr selbst einwohnende regenerative Kraft ein »neues Herz« und einen »neuen Menschen« auferbaut. In dem Maße nimmt die Reue auch den Charakter der eigentlichen Bekehrungsreue an und führt schließlich von der Fassung neuer guter Vorsätze durch die tiefere Gesinnungsänderung zum echten Gesinnungswandel, ja zur »Widergeburt« hin, in der die letzte Wurzel unsrer sittlichen Akte: das geistige Personzentrum, sich selbst (unbeschadet seiner formalen und individuellen Identität) in seinen letzten materiellen Intentionen zu verbrennen und neu aufzubauen scheint. —

Noch ist einiges über zwei der vorhin genannten skeptischen Thesen zu sagen: über die Furcht- und die Rachetheorie.

Schon im werdenden Protestantismus spielt die Furchttheorie eine große Rolle. Luther und Calvin setzen das Wesen der Kontrition selber in die »Terrores conscientiae«, in jene Angst vor der Hölle, die sich nach Einsicht in die fehlende Kraft des Menschen, das Gesetz zu erfüllen, einstelle. Dieser Schreck ist Luther für den seine Sündenlast und sein notwendiges Ungenügen vor dem Gesetze Gottes fühlenden Menschen das einzige treibende Motiv, sich durch den Glauben an Jesu sühnendes Blut und der durch dieses Blut bewirkten Genugtuung und Barmherzigkeit Gottes der Rechtfertigung zu versichern. Indem Jesus mit der Fülle

seiner Verdienste das sündige und bis zum Tode sündig bleibende menschliche Herz vor den Augen Gottes gleichsam »zudeckt«, wird dem Sünder »die Sünde nicht angerechnet«, das heißt wohl die Strafe für sie erlassen. Der »gute Vorsatz«, sowie eine gewisse Verminderung der Sünde werden erst von dem schon eingetretenen Erlebnis dieser völlig unverdienten Barmherzigkeit Gottes und dem damit gegebenen neuen Gnadenstand erwartet. Der Vorsatz ist also von der Reue hier völlig abgelöst. Weder eine wahre Auslöschung der Schuldqualität — wie wir sie als Tatbestand vorfanden — noch eine darauf folgende Heiligung, die in die Seele an Stelle der Schuld eine neue heiligende Qualität trüge, ist hiernach der Sinn der göttlichen »Vergebung« der Sünde. Vielmehr ist dieser ganze Sinn allein die Nachlassung der Strafe und die — unfaßliche und schon der Allwissenheit Gottes völlig widerstrebende — Annahme des Sünders, Gott »sehe« nun nicht mehr auf seine Sünde.

Aber auch die neue Philosophie beginnt sogleich mit der Furchttheorie:

»Reue (gemäß Spinoza Eth. IV. 45. Satz) ist keine Tugend und entspringt nicht aus der Vernunft; sondern Der, welcher eine Tat bereut, ist doppelt gedrückt und unvermögend.« »Denn wer eine Tat bereut, leidet doppelt, indem er sich zuerst durch eine verwerfliche Begierde und darnach noch durch die Unlust darüber besiegen läßt.« Auch Spinoza leitet die Reue (diese »Unlust, begleitet von der Idee der Tat, die wir aus freier Entschließung des Geistes getan zu haben glauben«, wie seine ganz unmögliche Definition lautet) aus der Furcht ab. Nach der Erläuterung zu dieser Definition ist die Reue eine Folge

des Tadels und der Bestrafungen durch die Umwelt, respektive eine Furcht, die sich, von der Wirkung ausgehend, mit der Idee der uns als »Unrecht« geltenden Tat verbindet. »Je nach seiner Erziehung bereut also der Mensch eine Tat oder rühmt er sich derselben.« Die Reue ist daher für Spinoza nur eine relative Tugend, nämlich eine Tugend nur für den Pöbel. »Der Pöbel ist furchtbar, sofern er nicht fürchtet.« Doch sei Reue keine Tugend für den »freien Menschen«; dieser werde durch die Vernunft selbst geleitet.

Was dieser Furchttheorie radikal widerspricht, das ist vor allem die Tatsache, daß es umgekehrt gerade die Furcht zu sein pflegt, die uns gar nicht in jene Gemütslage der Sammlung gelangen läßt, worin die eigentliche Reue erst möglich wird. Die Furcht lenkt unsre Aufmerksamkeit und unser Interesse nach Außen — auf die nahende Gefahr. Solange der Verbrecher sich verfolgt weiß, solange wird er, als aktiver Typus, trotzig für seine Tat einstehn, und alle Energie wird der Aufgabe zufallen, »sich nicht erwischen zu lassen«. Als passiver Typ wiederum wird er sich durch die Furcht niederschlagen lassen und sich in sein Schicksal unwillig ergeben. Wenn ihn in beiden Fällen nichts anderes hindern würde an dem Vollzug des Aktus der Reue — die Furcht gerade würde es tun. Erst dann vielmehr, wenn er sich außer jeder Gefahr weiß, kann er jene »Sammlung« finden, welche die echte Reue voraussetzt. Erst dann findet er jenes restlose Alleinsein mit sich und mit seiner Tat, ohne das es keine Reue gibt. Davon abgesehn vermögen wir unserem Bewußtsein aufs deutlichste die nach rückwärts gerichtete Reue über eine Tat von der gleichzeitig vorhandenen, auf die Zukunft

gerichteten Furcht zu unterscheiden und dabei festzustellen, wie sich beide in gleichsam ganz verschiedenen Schichten unsrer Existenz abspielen: wie die Furcht aus dem Zentrum unsers Lebensgefühls hervorbricht und mit Absehung von dessen Träger, dem Leibe und seinen Erregungen, ganz aufgehoben wäre; die Reue hingegen aus unserm geistigen Persönlichkeitszentrum fühlbar hervorquillt und auch mit Absehung von unserm Leibbesitz nicht nur möglich, sondern sogar nach Aufhebung der unser Böses uns verbergenden leiblichen Triebschranken erst ganz vollkommen würde. Schon diese Selbsständigkeit des Daseins im Gleichzeitigen von Furcht und Reue in bezug auf denselben Wertverhalt der Tat beweist, daß Reue keine seelische »Entwicklungsform« der Furcht sein kann — da dann doch die Furcht schon in dem neuen Gebilde der Reue verbraucht sein müßte, also nicht noch neben dieser in uns existieren und uns erfüllen könnte.

Diese Sätze gelten natürlich auch dort, wo es sich um die Furcht vor den göttlichen Strafen handelt. Bloße Furcht vor dem Strafübel, »knechtische Furcht«, ist überhaupt keine Reue. Sie ist auch keine attritio, welche die Theologie von der contritio, das heißt der in Liebe zu Gott als dem in sich selbst liebenswertem höchsten Gute gegründeten »vollkommenen« Reue mit Recht unterscheidet. Ja, die attritio ist weder Furcht vor dem bloßen Strafübel, noch gründet sie auch nur in solcher Furcht. Sie mag durch Furcht vor der Strafe als einer Äußerung der göttlichen Gerechtigkeit ausgelöst werden; niemals aber von Furcht vor dem Strafübel als bloßem Übel. Der Reueaktus selbst ist aber auch dann gegenüber diesem Auslösungsvorgang etwas ganz Neues, das nicht etwa

diese Furcht vor der Strafe selbst ist. Aber auch ausgelöst kann sie hierbei nur werden, wenn die sogenannte Furcht vor der (ewigen oder zeitlichen) Strafe nicht primär auf das bloße Strafübel, sondern auf die Strafe als einen Akt und Ausdruck der ewigen Gerechtigkeit gerichtet ist — also immer gleichzeitig in der Ehrfurcht und Achtung vor der diese Gerechtigkeit handhabenden und strafsetzenden Gottheit mitfundiert ist. Ist hierbei die attritio eine untere Stufe zur contritio, so gilt doch auch hier, daß überall, wo die contritio einer Person möglich wäre, die bloße attritio auch eine Art Hemmung für den Eintritt der contritio darstellt — dem Gesetze gemäß, daß Furcht überhaupt die Reue mehr hemmt als entwickelt.

Nicht minder unbegreiflich ist vom Standort der Furchtlehre, wieso die Furcht sich nur dort in Reue verwandeln soll, wo der persönliche Unwert oder die betreffende Handlung ein sittlich und religiös Bedeutsames darstellen. Wieso sind ein häßliches Gesicht oder irgendeine Minderbegabtheit oder ein Organdefekt zum Beispiel, mit denen man tausendmal anstieß und immer wieder neu anzustoßen fürchten muß: wieso sind alle diese Unwerte niemals Gegenstand der Reue, sondern höchstens Gegenstände der Selbstqual, der Trauer, des Ekels vor sich selbst, der Rache gegen sich? Wieso bereuen wir niemals ein schlechtgelungenes Kunstwerk, eine schlechtgeratene Arbeit im gleichen Sinne wie etwa einen Diebstahl oder eine Wechselfälschung? Außer, sofern wir die schlechte Qualität dieser Dinge wieder auf die sittliche Mangelhaftigkeit in der Ausübung der zu den Werken nötigen Fertigkeiten (nicht aber auf unsre Begabung) zurückführen müssen. Ist etwa die bloße Unlust von Hause aus geringer, die uns aus solchen De-

fekten, dazu aus Unklugkeit oder aus fehlenden Anlagen quellen kann? und gibt sie in minderem Maße Anlaß zu Furcht und zu Unlust an »der Idee unser selbst, als der Ursache unsrer Unlust«? Gewiß nicht. Trotzdem fehlt in solchen Fällen Alles, was man Reue nennen könnte. Wenn es also notwendig zur Reue gehört, daß der »bereute« Unwert ein Unwert von der besondern Qualität des »Bösen« ist — und daß dieser Unwert in dem die Reue mitfundierenden Fühlen dieses »Bösen« gegeben ist: warum sollte dann dieser Unwert allein, das heißt die innere Natur des Bösen selbst, nicht genügen, um seine emotionale Negation im Akte der Reue zu bestimmen? Was sollte irgendwelche Furcht vor den Folgen der Handlung, als der bloßen Trägerin dieser Qualität des »Bösen«, hinzutun? Oder wie sollten erst Nachwirkungen dieser Furcht hiuzutreten müssen, um die Reue zu ermöglichen? Die Furcht löst zuweilen Reue aus; noch öfter aber verunreinigt sie die Reue; das ist das Ergebnis. Furcht ist in jeder möglichen Form — auch als objektlose, das heißt durch einen besondere Objektinhalt nicht erfüllte — ein Vorfühlen, ein Fernfühlen gefährdender oder lebensschädlicher Umstände »vor« der faktischen Schädigung. Reue wendet sich notwendig zurück. —

Etwas tiefer schon greift die Rachetheorie. Es gibt zweifellos einen gegen uns selbst gerichteten Racheimpuls. Wenn das Kind sich selbst schlägt, weil es etwas »Unrechtes« getan hat, wenn wir uns »die Haare ausraufen« möchten, weil wir so und so handelten, wenn tausend Formen von Selbstpeinigung, welche die Geschichte kennt, nicht notwendig Bußen gegenüber der Gottheit darstellen oder der Entleiblichungsaskese dienen, sondern an sich

alle Zeichen einer natürlichen Rache oder Sühnehandlung gegen das Ich tragen: dann erscheint es wohl richtig, einen ursprünglichen Racheimpuls des Menschen auch gegen sich selbst anzunehmen. Denn es geht kaum an, einen solchen Impuls auf eine bloße seelische Ansteckung durch den vorgefühlten Tadel der Umwelt zurückzuführen; oder gar auf eine unwillkürliche Sympathie mit dem Racheimpuls eines Andern, das heißt einen ohne oder gegen unseren Willen eintretenden Mitvollzug dieses Racheimpulses gegen uns, wie dies Adam Smith in seiner falschen Sympathielehre[1] tat. Der Racheimpuls ist also in der Tat ursprünglicher als die besondere Wahl zwischen Ich und Nichtich als seinen Gegenstand. Er vermag sich gleich ursprünglich gegen uns selbst wie gegen andere Personen zu wenden. Es gibt heute Schriftsteller, deren ganzes Schaffen von innerem wilden Rachedurst gegen sie selbst und Alles, was mit ihnen verbunden ist, wie gespeist scheint. Sie schlagen in ihren Satiren nur zum Schein auf ihre Gestalten los. Sie meinen nur sich selbst. Es ist also gar nicht nötig, mit Nietzsche solche Selbstrache erst als eine Folge und äußere Rückwendung der gestauten Abfuhr des Racheimpulses gegen Andere und anderer ähnlicher Impulse anzusehen. Der ungemessene Racheimpuls sowie seine vernünftige Kultur, der nach Proportion abgemessene Vergeltungsimpuls, sind Beide eine unmittelbare Reaktion auf gewisse Arten von geschauten Unwertverhalten, die von sich aus »Sühne fordern«[2]. Besonders der Impuls der Vergeltung erfolgt, noch

[1] Siehe mein Buch über Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle.
[2] Vergl. meine Analyse der Sühneforderung im Buche „Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik".

ehe der Täter und Setzer des bemerkten Unwertverhaltens bekannt oder vorgestellt ist; er sucht also erst danach seinen Gegenstand; und er setzt darum auch nicht aus, wenn sich herausstellt, man sei selbst dieser Täter. Aber keinerlei »Vergeistigung« dieser beiden Impulse vermag uns den Tatbestand des Reueaktes zu erklären! Wohl scheint diese Theorie manche Züge des Aktes verständlich zu machen, welche zum Beispiel der Furchthypothese ganz unzugänglich sind: so die wesensnotwendige Vergangenheitsbeziehung des Reueaktes, die besondere Art der wühlenden Schärfe des Reueschmerzes, die aus der Reue quellende Bußgesinnung zur »Sühnung« des Unrechts — und anderes mehr. Aber den Kern des ganzen Aktes läßt auch diese Hypothese ganz dunkel. Was der Rache und der Vergeltung gegen sich selbst besonders dazu fehlt, um der Reue auch nur im Tiefern ähnlich zu sein, das sind: 1. die Geistigkeit[1] und Innerlichkeit des Reueaktes samt dem Medium von Stille, Ruhe, Ernst, Sammlung, in die er eingebettet ist; 2. das im Reueakt sich vollziehende Ansteigen auf ein höheres Lebensniveau — und die Mitgegebenheit eines idealischen Wertbildes, ja Heilsbildes unserer Person, das uns vorher verborgen war und auf das wir jetzt in Liebe, in »Liebe zu unserm Heile« bezogen sind; 3. die Kräftigung und Befreiung unsers sittlichen Selbst zu Vorsatzfassung und zur Gesinnungsänderung durch die Reue; 4. die Beschränkung auf das Böse und auf die sittliche Schuld (die der Reue allein eignet), wogegen Rache eine jede Art von empfundenem Selbstunwert und jede Verursachung von Unwertverhalten treffen kann. Die Rache-Einstellung gegen das Ich ist ein Zu-

[1] Vergl. das über die mögliche Abstraktion vom Leibe S. 32 Gesagte.

stand voll Erregung, dem jede Fundierung durch den Hinblick auf ein positives Leitbild des Selbstseins und Selbstwerdens fehlt. Dabei bleibt die Einstellung noch ganz unfruchtbar.

Eines freilich soll dabei nicht bestritten werden. Daß wir eine starke Neigung haben, — wenn nur irgend möglich — alle irgendwie, auch pathologisch bedingten Zustände der Selbstqual oder der Unlust an uns selbst, als der Ursache gewisser Handlungen und Zustände, mit echter Reue zu verwechseln oder sie als Reue uns gut zu schreiben. Aber solche Selbsttäuschungen, die so häufig auch zu Fremdtäuschungen führen, setzen sowohl das Phänomen der echten Reue als auch die positive Wertschätzung dieses Phänomens voraus. Die Menschen neigen freilich dazu in ihre Grausamkeit gegen sich selbst, in ihre krankhafte Schmerzliebe, die »wollüstig im Leiden an der Sünde wühlt«, in ihren Rachedurst gegen sich selbst, in ihre moralischen Schwächezustände, in ihre geheime Furcht oder in ihr zwangsmäßiges Grübeln über ihre Vergangenheit, in jenen »schlechten Blick«, den sie zuweilen wie gegen Alles so auch gegenüber sich selbst haben, das Gott wohlgefällige Bild eines reuevollen Herzens hinein zu phantasieren, und diese ihre geheimen Laster oder ihre seelischen Erkrankungen unter dem Scheinbilde einer Tugend zu verstecken. Aber dieses Schicksal der Reue (das sie mit jeder Tugend, ja mit jedem Vorzug teilt), das Schicksal, daß sie sich selber und andern vorgespielt werden kann, sollte niemandem, der sich Psychologe dünkt, Anlaß dazu werden, die Reue selbst hinter diesen ihren Scheinbildern aus dem Blicke zu verlieren.

Der Reueakt ist nicht — womit man zumeist beginnt

— ein zuständliches »Unlustgefühl«, welches sich zu irgendwelchen »Ideen« von Handlungen geselle, als deren Täter der Mensch sich kennt. Überlassen wir diese Platitüde der herkömmlichen Assoziationspsychologie. Reue ist vielmehr eine zielmäßige Bewegung des Gemüts angesichts der Schuld, und auf jene Schuld hin, die sich im Menschen angesammelt hat. Das Ziel dieser »Bewegung« ist eine emotionale Negation und eine Entmächtigung der Fortwirksamkeit der Schuld, eine geheime Anstrengung, diese aus dem Personkern herauszustoßen, um die Person »heil« zu machen. Erst die Rückwirkung des im Akte der Reue zuerst ansteigenden Schulddrucks auf diese Bewegung macht den Reueschmerz aus. Der Schmerz steigt mit der Unnachgiebigkeit der Schuld — die selbst wieder um so größer ist, je tiefer sie im Kern der Person sitzt. Nicht dieser Schmerz also, vielmehr die Bewegung gegen die Schuld und die Tendenz, ihre Fortwirksamkeit zu brechen, sind das Erste. Der Schmerz ist erst Folge und das Zweite. Die besondere Natur des Reueschmerzes ist scharf, brennend, aufwühlend; ihm fehlt jede Dumpfheit. Neben dieser Qualität als Schmerz aber besteht im Ganzen des Vorgangs gleichzeitig noch eine Befriedigung, die bis zur Seligkeit ansteigen kann. Befriedigung und Lust, Mißbefriedigung und Unlust haben ja nichts miteinander zu tun; ja die fühlbar tiefer gelagerte Befriedigung steigt sogar mit der Stärke des Reueschmerzes. Ist es also etwa die innere Auffassung jenes Schmerzes als Sühnung der Schuld, oder ist es die Abnahme des Schulddrucks im Verlauf der Reue, was die Befriedigung gewährt? Das erstere könnte man annehmen, wenn man die Reue als eine Art geistiger Vergeltung, nämlich als Selbstvergeltung, auffaßte. Aber diese

Annahme ist, wie gezeigt, irrig. Der Gehorsam gegen die Sühneforderung ist Sache der Buße und nicht der Reue. Dieser Gehorsam kann auch ohne fundierende Reue erfolgen. Denn wohl wächst notwendig die Bußgesinnung aus der Reue so notwendig heraus wie die Bekenntnisbereitschaft, nicht aber umgekehrt die Reue aus der Bußgesinnung. Und noch weniger ist diese Gesinnung die Reue selbst. Am wenigsten aber ist Reue ein Schmerz, der an sich als Schmerz befriedigt; es sei denn, daß anstatt echter Reue eben eine Reueillusion vorliegt, die in Schmerzliebe gegründet ist. Die Pietisten zum Beispiel haben diese beiden Dinge häufig verwechselt: daher die stark sinnliche, fast masochistische Färbung ihrer religiösen Reue-Literatur. Die zunehmende Befriedigung ist faktisch also Folge der langsamen Abnahme des Schulddrucks. Sie vollzieht sich mit der objektivierenden Heraussetzung der Schuld aus dem Personkern wie von selbst.

Ist die Reue eine Entmächtigung der Schuld, so muß die Schuld auch irgendwie gegeben sein, wenn die Reue als Gegenakt einsetzt.

Was ist nun aber diese ›Schuld‹? Sie ist jene Qualität ›böse‹, die der Person selbst, dem Aktzentrum, durch ihre bösen Akte dauernd zugewachsen ist. Eine Qualität also, nicht aber ein ›Gefühl‹ ist die Schuld. Das sogenannte ›Schuldgefühl‹ ist von anderen Gefühlen selber nur durch seine innere Sinnbeziehung auf diese Qualität unterschieden. Ob man sich also auch schuldig fühle oder nicht — die Schuld haftet. Die Feinheit oder Stumpfheit des Schuldgefühls, resp. die Schwellenwerte des Fühlens der Schuld sind vom Dasein der Schuld und ihrem Ausmaß sehr verschieden. Gehört doch gerade dieses zu den dunkelsten

Wirkungen der Schuld, daß sie sich im Wachsen gleichsam selbst verbirgt und das Gefühl für ihr Dasein abstumpft. Und gehört es doch umgekehrt zum Wachstum der Demut und Heiligkeit im Menschen, daß — wie das Leben aller Heiligen bezeugt — das Fühlen der Schuld gerade mit ihrer objektiven Abnahme sich funktionell verfeinert und daß daher immer geringere Verfehlungen schon schwer empfunden werden. Der Reueakt richtet sich denn auch durchaus nicht gegen das Schuldgefühl, — das er ja vielmehr gerade breit entfaltet und ausdehnt — er richtet sich vielmehr gegen jene objektive Qualität der Schuld selbst. Aber er richtet sich auf die Schuld »durch« das Fühlen der Schuld hindurch, so wie der Akt geistigen Beachtens oder eine Bedeutungsintention durch das Sehen eines Gegenstandes, oder durch das Hören sich auf diesen Gegenstand richtet. Irgendein Fühlen von Schuld — meist zuerst unlokalisiert bezüglich der Fragen »was?« und »gegen wen?« oder »von wem verschuldet?« — muß also auf alle Fälle den Reueakt einleiten. Seine Ausbreitung, seine Lokalisierung, Richtung, seine Tiefe jedoch — häufig selbst erst sein bestimmtes Objekt z. B. diese und jene Tat — pflegt das Gefühl der Schuld erst während der Reue und nur durch sie finden. Ist die Schuld freilich so sehr angewachsen, daß sie selbst das Gefühl ihres Daseins ganz oder beinah erstickt, so ist jene partiale oder totale »Verhärtung« vorhanden, welche die Reue nur schwer oder nicht mehr durchbrechen kann. Da die Schuld eine Qualität der Person, des Aktzentrums des Menschen, ist, die aus ihren Akten und Taten als ein die Person »Erfüllendes« der Person zuwuchs: so ist sie auch, so lange sie besteht, in jedem Akte, den die Person vollzieht, heimlich mitgegenwärtig.

Nicht die kausalen Folgen der bösen Taten als reale Wirklichkeiten der Natur bringen notwendig ein ferneres Böse hervor; sie können rein kausal ebensowohl Gutes bewirken oder Gleichgültiges. Es gibt keine moralische Kausalität in diesem Sinne. Aber die Schuld, das finstere Werk dieser Taten in der Seele selbst, geht in alles mit hinein, was der Mensch will und tut; und sie bestimmt ihn, ohne sein Wissen in ihrer Richtung weiterzuschreiten. Insofern ist auch jede Tatreue nicht unmittelbar Reue über eine Tat, sondern Reue über das Verschuldetsein der Person durch die Tat. Von der Seins-Reue bleibt die Tatreue gleichwohl durch den primären Hinblick auf den Unwertverhalt der Tat geschieden.

Aber was vermag nun dieser Stoß der Reue wider die Schuld? Zwei Dinge, die nur er allein vermag und nichts sonst. Er kann nicht die äußere Naturwirklichkeit der Tat und ihre Kausalfolgen, auch nicht den ihr als Tat zukommenden bösen Charakter aus der Welt schaffen. Diese alle bleiben in der Welt. — Aber er vermag die Schuld als das rückgewirkte Werk dieser Tat in der Seele des Menschen — und damit die Wurzel einer Unendlichkeit von neuer böser Tat und neuer Schuld — völlig zu töten und auszulöschen. Die Reue vernichtet wahrhaft jene psychische Qualität, welche ›Schuld‹ heißt. Sie vermag dies wenigstens in ihrer vollkommenen Gestalt. Sie sprengt also die Kette der durch das Schuldwachstum der Menschen und Zeiten vermittelten Fortzeugungskraft des Bösen. Sie macht eben damit neue, schuldfreie Anfänge des Lebens möglich. Die Reue ist die mächtige Selbstregenerationskraft der sittlichen Welt, die ihrem steten Absterben entgegenarbeitet.

Das ist die große Paradoxie der Reue, daß sie im Blicke tränenvoll zurücksieht, aber doch freudig und mächtig nach der Zukunft hin, nach der Erneuerung, nach der Befreiung vom sittlichen Tode hinwirkt. Ihr geistiger Blick und ihr lebendiges Wirken sind sich genau entgegengesetzt. Der Fortschrittler, der Meliorist, der Perfektionist, sie alle sagen: Nicht bereuen, sondern besser machen. Ja das Gute — es erscheint ihnen selbst nur das bessere von Morgen zu sein. Aber dieses ist nicht minder paradox: Je mehr diese Leute nach vorne sehn und immer neue Projekte des »Bessern« in ihrem tatenlustigen Busen wälzen, desto furchtbarer zerrt die Schuld der Vergangenheit an ihrem innern Tun, zerrt sie schon in der Inhaltswahl ihrer Vorsätze und Projekte — nicht erst in ihrer Ausführung; desto tiefer sinkt der ewige Flüchtling seiner Gegenwart und Vergangenheit eben dieser Vergangenheit in die toten Arme. Denn genau um so mächtiger wirkt die Schuld der Geschichte, je weniger man sie gegenständlich sieht und bereut. Nicht: »Die Reue unterlassen und das Getane künftig besser machen wollen«, sondern: »Bereuen, und eben darum besser machen«, lautet die rechte Weisung. Nicht die Utopie, sondern die Reue ist die revolutionärste Kraft der sittlichen Welt.

Sehen wir also auf den Akt der Fassung des guten Vorsatzes, auf Gesinnungsänderung und Gesinnungswandel, auf das »neue Herz«: so ist dies alles kein von der Reue abgelöstes nur zeitlich folgendes willkürliches Tun oder eine ebensolche Hervorbringung, welche die Reue wie ein Überflüssiges überspringen könnte. All dies quillt aus der Reue wie von selbst hervor. Denn all dies ist nur die Frucht der natürlichen Tätigkeit der sich selbst

überlassenen, von Schuld freigewordenen, wieder in sich selbst und ihr ursprüngliches Hoheitsrecht eingesetzten Seele. Je weniger der »gute Vorsatz« schon im Reuevorgang intendiert wird, desto machtvoller wird er sich am Ende, eigenmächtig und fast ohne Nachhilfe des bewußten Willens, aus der Reue wie von selbst erheben. Und je weniger der Bereuende geistig in seinem Reueakt auf die Güte des jetzt bereuenden Ich hinschielt — und damit auch die Reue zu einem neuen Anlaß seiner Eitelkeit und eines geheimen Ruhms vor sich selbst oder gar vor Gott macht —; je schmerzensreicher er wie verloren ist in die Tiefe seiner Schuld: auf desto königlichere Weise reckt sich, ungesehn von ihm selbst, seine gottgeschaffene Seele empor aus jenem Staube des Irdischen, der sie bisher durchdrang und der ihr den freien Atem nahm. Je tiefer hinein in die Seins-Wurzeln eines persönlichen Aktzentrums die Reue hierbei greift: desto mehr erscheint sie uns als ein Vorgang, der auf höherem, geistigem Gebiete dasselbe ist, wie auf biologischem Gebiete der von Goette beschriebene elementarste Fall von Wiedergeburt und Tod des Tieres, in dem beide wie in einem Prozeß zusammenfallen und das sich selbst zerlegende Tier sich wieder neu aufbaut.

Denn es gibt keine Reue, die nicht den Bauplan eines »neuen Herzens« schon von ihrem Anbeginn in sich trüge, Reue tötet nur, um zu schaffen. Sie vernichtet nur, um aufzubauen. Ja, sie baut schon dort heimlich, wo sie noch zu vernichten scheint. So ist Reue die gewaltige Tatkraft in jenem wunderbaren Prozesse, den das Evangelium »Wiedergeburt« eines neuen Menschen aus dem »alten Adam«, Empfang eines »neuen Herzens« nennt.

Es ist eine sehr äußerliche Vorstellung, daß die Reue nur angesichts ganz besonderer, zutage liegender Missetaten und Verschuldungen einzusetzen habe, die dann ebensosehr wie die auf sie bezogenen Reueakte eine bloße Summe bildeten, indem die Verschuldungen durch eine Summe von Reueakten beglichen werden sollten. Das dunkle Erdreich der Schuld, von der wir reden, hat solche Taten und Verschuldungen nur zu seinen sichtbarsten Baumgipfeln. Die Schuld selbst bildet das verborgne Kraftreservoir in der Seele, aus dem jene einzelnen Verschuldungen sich nähren. In dieses unterirdische Reich der Seele, in das verborgene Reich ihrer Schuld muß sich die Reue hinabsenken, ja hinabgleitend das Bewußtsein für ihr dunkles und verborgenes Dasein allererst wecken. Wer daher spräche: »Ich bin mir keiner Schuld bewußt; also habe ich nichts zu bereuen« — der wäre entweder ein Gott oder ein Tier. Ist der Sprechende aber ein Mensch, so weiß er vom Wesen der Schuld noch nichts. —

Und auch darüber werde sich der Mensch klar: Die Reue ist nicht nur ein Vorgang in der individuellen Seele, sie ist gleich ursprünglich wie die Schuld auch ein soziale historische Gesamterscheinung. Das große Prinzip der Solidarität[1] aller Kinder Adams in Verantwortlichkeit, Schuld und Verdienst besagt, daß Bestand der Mitverantwortlichkeit und Tatsache und Bewußtsein jedes Einzelnen von seiner Mitverantwortlichkeit für alles Geschehen des moralischen Kosmos nicht erst geknüpft sind an jene je sichtbaren, nachweisbaren Wirkungen, welche die

[1] Vgl. meine strenge Ableitung des Solidaritätsprinzips in „Formalismus in der Ethik etc." II. Teil.

Einzelnen direkt oder durch die Mittelglieder der ihnen erkennbaren sozialen und historischen Kausalgewebe aufeinander ausüben. Diese Wirkungen und das Bewußtsein von ihnen lokalisieren vielmehr nur den Blick auf jene Punkte des moralischen Kosmos, für die wir unsere Mitverantwortung auch bestimmt kennen können. Nicht aber schaffen sie erst die Mitverantwortung und das uns — sofern wir sittlich geweckt sind — stets begleitende Gefühl von ihr. Die pure Form der Mitverantwortlichkeit aber: das stete Bewußtsein, daß auch die gesamte moralische Welt von Vergangenheit und Zukunft, aller Sterne und Himmel, ganz radikal anders sein könnte, wenn »ich« nur »anders« wäre; das tiefe Gefühl dafür, daß die geheimen Gesetze des Echos von Liebe und Haß und die Gesetze ihrer Fortpflanzung durch die Unendlichkeit alle Regungen aller endlichen Herzen zu einem jeweilig anders gearteten Zusammenklang, oder zu einer jedesmal andersgearteten Disharmonie gestalten, die von dem Ohre Gottes nur als ungeteiltes Ganzes vernommen und gerichtet werden — diese ursprüngliche Mitverantwortlichkeit ist für den Bestand eines moralischen Subjekts genau so wesentlich, wie es die Selbstverantwortlichkeit ist. Die Mitverantwortlichkeit wird nicht erst durch besondere Akte der Verpflichtung oder durch ein Versprechen gegen Andere »übernommen«, sondern sie ist schon die innere Voraussetzung auch für die Möglichkeit dieser Verpflichtungen. Darum ist auch die Reue gleich ursprünglich auf unsre Mitschuld an jeglicher Schuld bezogen wie auf unsre Selbstverschuldung; ebenso ursprünglich auf die tragische Schuld, der wir unverschuldet »verfallen«, wie auf die verschuldete Schuld, die wir frei wäh-

lend auf uns nahmen; ebenso ursprünglich auf die Gesamtschuld und Erbschuld der Gemeinschaften, der Familien, Völker und der ganzen Menschheit wie auf die Einzelschuld. Es heißt die christliche Lehre, die das Solidaritätsprinzip zu einer ihrer Wurzeln hat, sehr flach ausdeuten, wenn man sagt, man solle angesichts fremder Schuld nur nicht »richten«, vielmehr seiner eigenen individuellen Schuld erinnernd gedenken. Man soll vielmehr — dieses ist der wahre Sinn der Lehre — nicht nur seiner eigenen Schuld gedenken, sondern sich auch wirklich mitschuldig fühlen an dieser »fremden« Schuld und an der Gesamtschuld der Zeit; und man soll darum auch solche Schuld als seine »eigene« mitbetrachten und mitbereuen. Das ist der wahre Sinn des mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa!

Dergestalt sehen wir auch in der Geschichte, wie der Reueakt zu einem machtvollen Strome werden kann; wie er ganze Völker, ja Kulturkreise generationenlang durchrauscht; wie er die verstockten und verhärteten Herzen öffnet und lebensweich macht; wie er die angesammelte Schuld der Zeiten aus dem Gesamtleben der Gemeinschaften herauszustoßen sich anschickt; wie er die dem Völkerstolze verborgene Vergangenheit der Völker Geschichte belichtet, wie er die vorher immer mehr sich einengende Zukunft wieder zu einem weiten hellen Plane von Möglichkeiten erweitert — und so die Regeneration auch eines moralischen Gesamtdaseins vorbereitet. Diese Vorgänge einer Gesamtreue — für eine angesammelte Gesamtschuld — kehren in eigentümlicher Rhythmik durch die Geschichte fast aller großen Gemeinschaften hindurch wieder. Sie erscheinen in den mannigfachsten Formen

und Ausdrucksweisen — je nach dem sozialen System und je nach der positiven Religion und Sittlichkeit der Völker. Das junge Christentum hat nicht zum mindesten durch die unversieglichen Tränen seiner Reue die in Genuß, — Macht- und Ruhmsucht verhärtete Welt des ausgehenden Altertums erneut und ein neues Gefühl der Jugend dieser Welt eingegossen. Welch großer Teil aller Gedanken und Gefühle der patristischen Literatur ist von dieser Reue wie durchdrungen! Eine andere gewaltige Reuewelle durchläuft die Völker Europas nach der immer wilder und lebensfeindlicher um sich greifenden Rohheit des elften Jahrhunderts. Diese Reue vernichtete die damalige verzweifelte, die letzte Utopie: es werde demnächst das Ende der Welt eintreten und Christus wiederkommen — und sie bereitete damit jene geistige und religiöse Wiedergeburt vor, deren größter Führer der heilige Bernhard von Clairveaux werden sollte. Dona Lacrimarum, so nannte man damals das neue Gnadengeschenk eines Reue- und Bußwillens, in welchem Europa sich zu seiner großen Unternehmung der Kreuzzüge zusammenschloß, und in welchem die Erneuerung des alten, unter einem rohen, verderbten und verweltlichten Geiste der Geistlichkeit und unter der schrankenlosen Willkür der weltlichen Mächte erstarrten kirchlichen Lebens sich vollzog. »Es erwachte aus der Wut der Leidenschaften und der rohen Ausbrüche der Gewalt ein mächtiges Gefühl der Buße« (Neander: »Der heilige Bernhard und sein Zeitalter«). Aufbau, Erstarrung und Überdifferenzierung der Kultur, dann wieder reuemäßige Auflösung und gleichsam Zurücknahme ihrer Bauglieder in einen neuen schöpferischen, alles wiedergebärenden Geist und Lebenswillen: dieses

ist nicht nur das Gesetz, nach dem die kleine individuelle Seele atmet, es ist auch das Gesetz des Atems für die große Seele der geschichtlichen Menschheit.. Auch auf dem Boden der Geschichte vermißt das tiefere Auge in allen Sphären das Bild einer kontinuierlichen, »fortschreitenden Entwicklung«, — das törichte Bild, welches unser 19. Jahrhundert so lange geäfft und unsern Augen das schönere, allen Fortschritt umschließende erhabenere Gesetz des »Stirb und Werde« verborgen hat.

Getragen von solchem Gefühlsausbruch — dessen Macht und Größe angemessen sein wird der Größe unsrer europäischen Gesamtschuld, die in diesem Kriege mehr offensichtlich und ausgedrückt als erst verschuldet wurde — getragen von der Reue wird auch jene Umkehr erfolgen, welche allein die innere Voraussetzung ist für die Bildung eines neuen außenpolitischen Systems der europäischen Vereinbarung. Keine neue juristische Weisheit und kein noch so guter Wille der Staatsmänner, auch keine »Revolution« und keine »neuen Männer« können diese Sinnesänderung der Völker selbst ersetzen. Auch bei diesem großen Gegenstande ist die Umkehr die der Seele unvermeidliche Form der neuen Vorkehr. Auch hier ist das neue Gefühl der tiefen Entfremdung von einem menschlich-geschichtlichen System, wie es vor diesem Kriege bestand; ist die reuegespornte langsame Aufdeckung der tiefen Wurzeln des Ereignisses in den seelischen Untergründen des überall und bei allen Völkern und Staaten führenden Menschentypus die notwendige Bewußtseinsform, aus der allein sich neue positive Gesinnungen und schließlich neue Baupläne des politischen Daseins gebären können.

Alle jene zahlreichen Ideensysteme, die sich der moderne Mensch ausgeklügelt und angezüchtet hat, um der in ihm wachsenden Schuld zu entkommen: sie alle müssen in diesem Prozesse zerbrochen werden. Denn dieses ist das Grundverhalten des jüngsten Menschentypus, der aus der Erlebnisstruktur des Christentums endgültig herausgetreten schien: Er ließ die Schuld der Zeiten so lange anwachsen, bis er sie nicht mehr zu sühnen, ja zu fühlen und zu denken wagte, und bis ihm, eben hierdurch die von ihm selbst schuldhaft verdunkelte Schuld als bloße objektive Macht von »Verhältnissen«, ökonomischen Verhältnissen zum Beispiel, wie in sie vermummt entgegentritt, — von »Verhältnissen«, denen man sich widerspruchslos zu beugen habe. Reißt euren »Verhältnissen« die sie vermummende Maske herunter: So gewahrt ihr hinter ihnen die Schuld. Die eigene unbereute Schuld oder die seiner Väter tritt dem Modernen von außen gegenüber einem Gespenste gleich, in dem sich seine Seele nicht wiedererkennt. Wie ein neues Ding, wie eine äußre Macht, wie ein »Schicksal«, von außen her stellt sich die Schuld vor seinen beirrten Verstand hin. Ganze wissenschaftliche komplizierte Theorien fordert das Gespenst zu seiner »Erklärung«. Alle historisch-deterministischen Theorien (so zum Beispiel die ökonomische Geschichtsauffassung) sind ja heimlich von diesem Gebundenheitsgefühl gespeist, das nur die natürliche Folge eines seelischen Seins und Verhaltens ist, das den einzigen Weg zu der immer wieder nötigen Befreiung prinzipiell und systematisch ausschlägt: die immer neue Luftzufuhr für den Atem des unter der Last seiner Geschichte erstickenden Selbst, — den Weg der Reue. Selbsttäuschung

über die kaum mehr gefühlte, aber darum um so mehr wirksame Schuld, Selbsttäuschung durch grenzenlose Arbeit, welche den puren Prozeß des Arbeitens zu einem absoluten Wert erhöht; oder Selbsttäuschung durch Sturz in die pure Genußwelt sinnlicher Empfindung; ewig provisorisches Leben, das jeden Lebenssinn automatisch bis zum Tode, in die Zukunft, auf das »nächste Mal« verschiebt und sich dann als »Fortschritts«wille und -lehre logisch und moralisch rechtfertigt: das sind einige solcher »Systeme«. —

Wir sagten zu Beginn, daß sich uns in den Regungen des Gewissens eine unsichtbare Ordnung unsrer Seele und unsers Verhältnisses zu ihrem obersten Haupte und Schöpfer ganz von selbst — ohne Deutung unserseits — präsentiere. Auch die Reue nimmt erst dann ihren vollen Sinn an und gewinnt erst dann ihre volle Sprache, wenn sie — hinaus über ihre noch der Ordnung der Natur angehörige Bedeutung der Schuldentlastung — eingefügt erlebt ist in einen metaphysisch-religiösen Weltzusammenhang. Sie nimmt ihren vollen Sinn erst an, wenn sie nicht länger nur das Böse trifft, sondern jenes Böse in den Augen Gottes, das Sünde heißt. In diesem Hinblick auf Gott lernt die Seele die Befriedigung in der Reue und ihr eigenes Neuwerden durch die Reue verstehn als den geheimnisreichen Vorgang »Vergebung der Sünde« und als Eingießung einer neuen Kraft aus dem Zentrum der Dinge. Diese Kraft heißt Gnade. Es mag von sehr vielen Bedingungen abhängen, wie sich die Vorstellungen und die nähern dogmatischen Begriffe über diesen großen Vorgang ausgestalten, und wie sich Reue, Bekenntnis, Buße, Rechtfertigung, Versöhnung und Heiligung im System einer

Kirche als objektiver Heilanstalt darstellen. Die einfache Wurzel all dieser Vorstellungen und Institute ist aber immer dieselbe. Sie gründen darin, daß die Reue, obgleich sie als unser persönlicher Akt sich auf unser eigenes schuldbeladenes Herz richtet, unser Herz von selbst transzendiert und über seine Enge hinausspäht, um es aus seiner Ohnmacht in ein geahntes Zentrum der Dinge, in aller Dinge ewige Kraftquelle, zurücktauchen zu machen. Das gehört zum immanenten »Sinn« der vollerlebten Reue selbst.

Wenn es nichts anderes in der Welt gäbe, woraus wir die Idee Gottes schöpfen: die Reue allein könnte uns auf Gottes Dasein aufmerksam machen. Die Reue beginnt mit einer Anklage! Aber vor wem klagen wir uns an? Gehört nicht zum Wesen einer »Anklage« auch wesensnotwendig eine Person, die sie vernimmt und vor der die Anklage stattfindet? — Die Reue ist ferner ein inneres Bekenntnis unsrer Schuld. Aber wem bekennen wir denn, wo doch die Lippe nach außen schweigt und wir allein mit unserer Seele sind? Und wem schuldet sich diese Schuld, die uns drückt? Die Reue endet mit dem klaren Bewußtsein der Schuldaufhebung, der Schuldvernichtung. Aber wer hat die Schuld von uns genommen, wer oder was vermag solches? Die Reue spricht ihr Urteil nach einem als »heilig« empfundenen Gesetz, das wir selbst uns nicht gegeben haben wissen, das unserm Herzen trotzdem einwohnt. Und sie entbindet uns dennoch fast in dem selben Atem von den Folgen dieses Gesetzes für uns und unser Tun! Wo aber ist der Gesetzgeber dieser Gesetzes, und wer anders als sein Gesetzgeber könnte die Folge des Gesetzes für uns hemmen? Die Reue gibt uns eine neue Kraft zum Vorsatz und — in gewissen Fällen — ein neues Herz aus der

Asche des alten. Wo aber ist die Kraftquelle und wo ist die Idee für die Konstruktion dieses neuen Herzens und wo die seinen Bau erwirkende Macht?

Aus jeder Teilregung dieses großen moralischen Vorgangs zielt also eine intentionale Bewegung in eine unsichtbare Sphäre hinein, eine Bewegung, die, nur sich selbst überlassen und nicht abgelenkt durch irgendwelche vorschnelle Deutung, uns auch wie von selbst die geheimnisvollen Umrisse eines unendlichen Richters, einer unendlichen Barmherzigkeit und einer unendlichen Macht und Lebensquelle vor den Geist zeichnet. —

Das hier Gesagte ist noch kein spezifisch christlicher Gedanke, geschweige denn ein auf positiver Offenbarung beruhender Lehrgehalt. Es ist nur in jenem Sinne christlich, in dem die Seele selbst, wie Tertullian sagt, von Natur aus eine Christin ist. Und doch haben selbst diese natürlichen Funktionen der Reue erst in der christlichen Kirche ihr volles Licht, ihre volle Bedeutung erhalten. Denn durch ihr System macht uns allein die christliche Lehre verständlich, warum die Reue die zentrale Funktion der Wiedergeburt im Leben des Menschen besitzt.

Es ist furchtbar, daß wir das Leben nur gewinnen können auf dem dunkeln Schmerzensweg der Reue. Aber es ist herrlich, daß es überhaupt einen Weg zum Leben für uns gibt. Und verlieren wir es nicht notwendig durch die sich ansammelnde Schuld?

Wie muß eine Welt beschaffen sein, in der so etwas schon notwendig und doch noch eben möglich ist. In welchem sonderbaren Verhältnis zu ihrem Schöpfer muß sich diese Welt befinden? Und wieso ist es immer und für jeden notwendig? Ich antworte mit einem Gedanken des

Kardinals Newman aus seiner »Apologia pro vita sua«: »Entweder gibt es keinen Schöpfer oder das Menschengeschlecht hat sich im jetzigen Zustande von seiner Gegenwart ausgeschlossen. Wenn es einen Gott gibt — und weil es sicher ist, daß es einen gibt —, muß das Menschengeschlecht in eine furchtbare Erbschuld verstrickt sein; es ist nicht mehr im Einklang mit den Absichten des Schöpfers. Das ist eine Tatsache so sicher wie mein eigenes Dasein. So wird mir die Lehre dessen, was die Theologen Erbsünde nennen, ebenso gewiß wie die Existenz der Welt und die Existenz Gottes.«

Der so einfache wie große Gedanke Newmans lautet in unserer Formulierung: Ich besitze eine vollkommen klare und in sich selbst evidente, geistige Anschauung vom Wesen[1] eines möglichen Gottes als dem eines unendlichen Seins und eines Summum Bonum. Ich kann gewißmachen, daß ich diese Idee nicht aus irgendeiner Tatsache und Gestalt der innern oder äußern realen Welt entnommen habe, auch nicht aus ihr irgendwie erschlossen oder sonst von ihr erborgt. Vielmehr gewahre ich die Welt ebenso wie mein Selbst nur unter dem Lichte dieser Idee: in lumine Dei, wie Augustin sagt. Es ist sogar ein Wesensbestandteil dieser vollentfalteten Idee einer geistigen Person, daß nur eine ihr entsprechende Wirklichkeit — wenn es eine solche gibt — dem Menschen allein sich bezeugen kann: dadurch bezeugen kann, daß sie sich offenbart. Also: Wenn es eine dieser Idee entsprechende Realität gibt, kann ich nie in der Lage sein, diese Realität durch

[1] Es ist hier nicht die Rede vom offenbarungsmäßigen Wesen Gottes an sich (unabhängig von Gottes Weltbezogenheit), sondern nur vom Wesensinhalte der natürlichen Gottesidee.

spontane Akte meines Bewußtseins festzustellen. Ich weiß evident: niemals könnte ich die Nichtexistenz einer Realität, die dem Wesen der mir so klaren Idee eines persönlichen Gottes genau entspricht, von dem bloßen Schweigen dieser Realität unterscheiden: von ihrer Zurückhaltung. Aber ich glaube, es habe die Realität dieses Wesens im alten Bunde und in vollendetster Form in Christo sich selbst bezeugt — nachdem Spuren von ihr in der, die Geschichte begeistenden, universellen Offenbarung an verschiednen Punkten mit verschiedner Deutlichkeit sichtbar geworden sind. —

Solches sind einige der Grundlagen meines Wissens um Gott. Weiß ich darnach von Gottes Realität, ohne diese Realität aus dem Dasein der Welt erschlossen oder erborgt zu haben, so habe ich in zweiter Linie auch guten Grund zur Annahme, es sei diese Welt nicht absolut selbständig in sich, und sie sei nicht ebenso ursprünglich wie Gott, sondern aus seinen Schöpferhänden hervorgegangen[1]. Nun aber, und nachdem ich dies festgestellt, fällt mein Blick auf diese Welt, so wie sie ist, auf den Menschen, so wie er sich in seinem gesamten Treiben in der mir zugänglichen Geschichte wirklich darstellt. Können Welt und Mensch nun ebenso wie sie sind, aus den Schöpferhänden Gottes hervorgegangen sein? Alles in mir spricht: Nein! Damit aber ist die Idee irgendeiner Form des Abfalls, der Verschuldung und der Erbsünde, von selbst gegeben als die einzige Erklärung des Unterschiedes einer von dem absolut vollkommenen Gott geschaffenen Welt und derjenigen Welt, wie sie mir als wirklich bekannt ist.

[1] Die zeitliche Schöpfung bleibt hier dahingestellt.

Erst in diesem Zusammenhang gewinnt, wie so vieles andre, auch die Reue ihren vollen Sinn — wenigstens wird sie so zu jenem dauernd Notwendigen, als das wir sie früher ansahn.

Am Beginn dieser Weltgeschichte steht eine Schuld! Wie sollte es darum eine andre Form der ewigen Regeneration geben als die Form der Reue?

Über die christliche Kontritionslehre und über die Gestaltungen, die diese Lehre in den christlichen Kirchen und Sekten angenommen hat, habe ich hier kein Urteil gefällt. Denn die Absicht war, zu zeigen, wie weit allein philosophische Besinnung hier führen kann. Vergleiche ich nun aber mit diesen Lehren das Gewonnene: so finde ich die tiefste Erkenntnis von Bedeutung und Sinn des Reueaktes im Christentum und innerhalb seiner wieder in der katholischen Kirche. Zu dem Eigentümlichsten der christlichen Reueauffassung scheinen mir — bei Absehung von allen Einzelheiten der Rechtfertigungslehren — zwei Dinge zu gehören: Erstens die, zunächst sehr paradoxe Vorstellung, daß der Rhythmus von Verschuldung und Reue nicht nur notwendig zum Leben des gefallenen Menschen gehöre, sondern daß die vollkommene Reue noch über den Stand der Schuldlosigkeit hinaufführe in einen höheren Daseinsstand, der ohne die vorhergehende Sünde und folgende Reue unerreichbar gewesen wäre. Dieser Gedanke drückt sich makrokosmisch gleichsam aus in der Lehre, daß die Erlösungstat Christi nicht nur die Sünde Adams getilgt, sondern den Menschen darüber hinaus in eine, fortan tiefere und heiligere Gemeinschaft mit Gott, als sie Adam besaß, versetzt habe — obzwar der im Glauben und der Nachfolge Erlöste die volle Integrität

Adams nicht wieder erhält und die ungeordnete Begierde, die ›Konkupiszenz‹, bestehn bleibt. Und wieder gibt sich derselbe Rhythmus von Fall und Aufstieg über den Urstand hinaus gleichsam mikrokosmisch kund in dem evangelischen Satze: daß im Himmel mehr Freude ist über einen reuigen Sünder als über tausend Gerechte.

Besonders der erste dieser beiden Gedanken gibt dem Falle der Menschheit in Adam und ihrer Erhebung in die Gottesgemeinschaft durch die Menschwerdung Christi erst volles Licht und letzte Erhabenheit. Früh schon fühlten die großen christlichen Theologen, daß eine Auffassung, die das Wesen und den Grund der Inkarnation ausschließlich in die mitleidige Barmherzigkeit Gottes mit dem gefallenen Menschen und eine bloße Heilung und Wiederherstellung des Menschen verlegte, die Gott durch den Fall und die Erbsünde gleichsam abgenötigt gewesen wäre, der Erhabenheit der Inkarnation nicht gerecht werde. Gott hätte den gefallenen Menschen auch auf andere Weise zu heilen vermocht und ihm seine Sünde vergeben können als dadurch, daß er — der Unendliche — selbst Mensch und Fleisch ward. Und andererseits hätte die Inkarnation — nach allgemeiner Lehre der Theologie — auch ohne Sündenfall und Erbsünde erfolgen können. Die Inkarnation bleibt also eine freie Tat Gottes. Zwischen einer bloßen Rückerhebung des gefallenen Menschen auf seine natürliche Höhe (vor dem Fall) und der unendlichen Erhabenheit der Menschwerdung des absoluten Herrn der Dinge gibt es keine sinnvolle Proportion. Nur darum darf auch die Kirche angesichts des Falles ihr ›felix culpa‹ singen, weil die Erhebung des Menschen und der Welt durch den substanziellen Eingang Gottes in ein Glied der Menschheit den

Menschen auf eine unvergleichlich erhabenere Höhe hinaufhebt als diejenige ist, auf der er sich im Urstande befand. »Da die Fülle des menschlichen Geschlechts — sagt der hl. Leo im Einklang mit vielen Anderen — in den ersten Menschen gefallen war, so wollte der barmherzige Gott der nach seinem Bilde geschaffenen Kreatur durch seinen eingeborenen Sohn Jesus Christus so zu Hilfe kommen, daß nicht außerhalb der Natur die Wiederherstellung derselben läge und daß über der Würde des eigenen Ursprungs der zweite Zustand hinausginge. Glücklich (die Natur), wenn sie von dem nicht abfiel, was Gott gemacht hatte; glücklicher, wenn sie in dem bleibt, was er wiederhergestellt. Es war etwas Großes, von Christus die Gestalt empfangen zu haben; aber etwas Größeres ist es, in Christus seine Substanz zu haben.« (Leo d. Gr., Serm. 2 de ressurectione.) Darum muß in der Tiefe des ewigen Ratschlusses Gottes seine Menschwerdung auf den ewig vorhergesehenen Fall des Menschen zwar hingeordnet gedacht werden, zugleich aber auch angenommen werden, daß Gott die Zulassung der frei vom Menschen im Falle übernommenen Sündenschuld auch in Hinsicht auf die gleichfalls im ewigen Ratschlusse Gottes beschlossene Menschwerdung, beschlossen hat. Auch die Idee, daß Gott durch die Inkarnation nicht nur ein Bedürfnis des Menschen erfülle und einer selbstverschuldeten Not des Menschen zu Hilfe komme, daß er vielmehr in dieser Tat aus unendlicher, die immanente Zeugung des Sohnes fortsetzender Liebe an erster Stelle sich selbst verherrliche und auch den Menschen — mit diesem ihrem edelsten Gliede der Welt aber auch die Welt — in diese seine Verherrlichung aufnehme, gewinnt erst durch diesen

Gedankenzusammenhang seinen vollen Sinn. — Doch gehen diese Gedanken bereits über unser Thema hinaus. —

Das zweite, hiervon unabtrennbare Moment ist das neue Verhältnis, in das jetzt Reue und Liebe gesetzt sind. Die »vollkommene« Reue erscheint in doppeltem Sinne getragen von der Liebe Gottes. Einmal dadurch, daß diese Liebe, stets an die menschliche Seele anpochend, gleichsam das Wertbild eines idealen Seins vor dem Menschen herträgt und den Menschen erst im Verhältnis zu diesem Bilde die Niedrigkeit und Verstricktheit seines wirklichen Zustandes voll gewahren läßt. Sodann dadurch, daß der Mensch, nach dem spontanen Vollzug der Reue und im Rückblick von der mählich gespürten Vergebung und Heiligung her, die Kraft zum Vollzug des Reueaktes als ein Liebes- und Gnadengeschenk Gottes erlebt — und dies im gleichen Maße, wie die in dem Reuevorgang schon zu Beginn angelegte menschliche Liebesregung zu Gott allmählich die volle Liebesfähigkeit gegenüber Gott wiederherstellt und durch die Aufhebung der von der Schuld gesetzten Schranke und Gottesferne die Versöhnung und Wiedervereinigung mit dem Zentrum der Dinge bewirkt.

Zuerst erschien uns diese Liebesregung als unsre Liebe. Dann sahn wir, daß sie auch schon Gegenliebe war. —

Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens

Die Frage nach dem Wesen der Philosophie ist nicht aus menschlicher Unzulänglichkeit, sondern aus der Natur der Sache selbst heraus mit Schwierigkeiten behaftet, die unvergleichbar sind mit den gleichfalls nicht geringen Schwierigkeiten, die sich bei den Versuchen einer genauen Umgrenzung der Gegenstände der verschiedenen positiven Wissenschaften einzustellen pflegen. Denn wie schwer es immer sein mag, z. B. die Physik von der Chemie scharf zu scheiden (besonders seit eine physikalische Chemie existiert) oder gar zu sagen, was Psychologie sei, so ist es doch hier wenigstens sachlich möglich und gefordert, bei allen Zweifeln auf philosophisch geklärte Grundbegriffe zurückzugreifen, auf Begriffe wie Materie, Körper, Energie resp. ›Bewußtsein‹, ›Leben‹, ›Seele‹, d. h. auf Begriffe, welche in ihrem letzten Gehalte aufzuklären selbst noch ein zweifelloses Geschäft der Philosophie ist. Die Philosophie dagegen, die sich durch die Frage nach ihrem Wesen gleichsam *selbst* erst zu konstituieren hat, vermag nichts Ähnliches, sofern sie nicht bereits auf den besonderen Lehrgehalt einer bestimmten Abart des von ihr gesuchten Wesens der Philosophie, also auf eine bestimmte philosophische *Lehre* oder ein sog. philosophisches ›System‹ zurückzugreifen sich anschickt — hierdurch aber in eine Art Zirkel gerät. Denn schon ob jener Lehrinhalt auch

ein philosophischer ist — nicht nur ob er auch wahr sei und der Kritik standhalte — das setzt zur Entscheidung ja eben zu wissen voraus, was Philosophie sei und was ihr Gegenstand. Auch der Rückgang auf die Geschichte der Philosophie, der ohne bewußten oder halbbewußten Rekurs auf eine schon gegebene Wesensidee der Philosophie zunächst ja nur das Eine zeigen könnte, was alles von verschiedenen Autoren zu verschiedenen Zeiten »Philosophie« genannt worden ist und was diesen verschiedenen Geistesprodukten an gemeinsamen Merkmalen zukommen möchte, überhebt die Philosophie nicht der Aufgabe, die ich ihre Selbstkonstitution genannt habe. Nur eine gewisse Bewährung und Exemplifizierung der durch diese Selbstkonstitution schon gefundenen Selbsterkenntnis ihres eigentümlichen Wesens — eine Bewährung und Exemplifizierung, die sich darin verraten müßte, daß die grundverschiedenen, je Philosophie genannten Unternehmungen unter dem Lichte der gewonnenen Selbsterkenntnis einen einheitlichen Sinn und einen sinnvollen sachlichen und historischen Entfaltungszusammenhang erst annehmen, kann von solcher historischen und systematischen Erkenntnis der Philosophie der Vergangenheit mit Grund erwartet werden.

Die Aufgabe, die ich Selbsterkenntnis des Wesens der Philosophie durch die Philosophie nannte, leuchtet in ihrer Eigenart auch dadurch ein, daß die Philosophie, ihrer Wesensintention nach, auf alle Fälle die voraussetzungslose Erkenntnis — oder sagen wir, um keine philosophische Entscheidung nach wahr und falsch vorauszunehmen — die sachlich möglichst voraussetzungslose Erkenntnis herstellen soll. Dies alles besagt, daß sie weder

Geschichtserkenntnis (also auch nicht die Erkenntnis der Geschichte der Philosophie), noch irgendwelche Erkenntnis der sog. »Wissenschaften« oder gar einer einzelnen von ihnen, noch die Erkenntnisweise (und Einzelinhalte) der natürlichen Weltanschauung, noch Offenbarungserkenntnis als wahre voraussetzen darf — wie sehr auch alle diese Erkenntnisarten und Erkenntnisstoffe von einer Seite her, — einer Seite, die sie in ihrer Selbstkonstitution erst selbst eruiert, — in das Gebiet ihrer, zu erfassenden Gegenstände fallen (z. B. Wesen der Geschichtserkenntnis, Wesen der historischen Philosophiewissenschaft, Wesen der Offenbarungserkenntnis, Wesen der natürlichen Weltanschauung). Vorgegebene Philosophien, die schon in der Intention ihrer Träger, der betr. »Philosophen«, solche Voraussetzungen machen, verfehlen sich also schon gegen das erste Wesensmerkmal der Philosophie, daß sie voraussetzungsloseste Erkenntnis sei — dies wenigstens dann, wenn es nicht ein in der Intention voraussetzungslosester Erkenntnis selbst schon gewonnenes besonderes Resultat eben dieser Erkenntnis ist, daß Philosophie in ihrer Arbeit solche Voraussetzungen bestimmter Art zu machen habe. Diese wesenswidrigen Philosophieversuche mögen schon hier besondere Namen finden. Sie sind je nachdem sie Geschichtserkenntnis von irgendeinem Punkte als wahr voraussetzen »Traditionalismus«, wenn Wissenschaftserkenntnis heißen sie »Scientifismus«, wenn Offenbarungserkenntnis: »Fideismus«, wenn Ergebnisse der natürlichen Weltanschauung: »Dogmatismus des gesunden Menschenverstandes«. Eine Philosophie dagegen, die sich wahrhaft voraussetzungslos selbst konstituiert und diese Fehler vermeidet, werde ich in Folgendem die autonome, d. h. die ihr

Wesen und ihre Gesetzlichkeit ausschließlich durch sich selbst und in sich selbst und ihrem Bestande suchende und findende Philosophie nennen.

1. Die Autonomie der Philosophie.

Ein Vorurteil erkenntnistheoretischer Art ist in der neueren Zeit so allgemein geworden, daß es als Vorurteil kaum mehr empfunden wird. Es besteht in der Meinung, es sei leichter, ein Sachgebiet oder eine »Aufgabe« zu umgrenzen, als den Persontypus anzugeben oder doch diesen Typus im einzelnen zu erkennen, der für dieses Sachgebiet und diese Aufgabe die echte Kompetenz besitze — und zwar schon für deren Bestimmung und Umgrenzung, nicht nur für ihre Bearbeitung und Lösung. Wenn man etwa sagen wollte, Kunst sei, was der wahre Künstler hervorbringe, Religion was der wahre Heilige erlebe, darstelle, predige, Philosophie aber sei die Bezogenheit zu den Dingen, die der wahre Philosoph besitze und in der er die Dinge betrachte, so muß man fürchten, von vielen verlacht zu werden. Und doch bin ich überzeugt, daß zum mindesten heuristisch — von der sachlichen Folgeordnung der Fragen also abgesehen — dieser Weg der Sachgebietsbestimmung über den Persontypus hinweg — sowohl sicherer als eindeutiger in seinen Resultaten ist als jedes andere Verfahren. Wie weit leichter vermögen wir uns einig darüber zu werden, ob dieser und jener Mensch ein wahrer Künstler ist, dieser oder jener ein wahrer Heiliger, als darüber, was Kunst sei und was Religion? Wenn wir aber so viel leichter und sicherer hierüber einig werden können, so muß uns bei diesen einzelnen Entscheidungen, ob dieser oder jener, z. B. Platon,

Aristoteles, Descartes ein »wahrer Philosoph« sei, doch irgend etwas leiten, das sicher kein empirischer Begriff ist — denn dessen mögliche Geltungsweite und dessen Sphäre möglicher Abziehung gemeinsamer Merkmale ist ja hier erst gesucht. Und dieses Leitende ist sicher kein irgendwie beschaffener Begriff des Sachgebietes, über das ja die Uneinigkeit und das Schwanken so viel größer ist und das gleichfalls erst aus dem Typus seines echten Verwalters soll gefunden werden. Dieses Etwas aber kann nichts anderes sein als die uns für unser urteilsmäßiges und begriffliches Bewußtsein dabei noch verborgene Idee einer gewissen gesamtmenschlichen, an erster Stelle geistigen Grundhaltung zu den Dingen, welche Haltung uns in der Seinsform der Personalität so vor dem Auge des Geistes schwebt, daß wir wohl Erfüllung und Abweichung seitens eines Gegenstandes noch konstatieren können, ohne sie doch selbst in ihrem positiven Inhalte zu sehen. Freilich: Wir bemerken auch sofort, daß dieses Verfahren des Denkens, die Natur eines Sachgebietes oder einer sog. Aufgabe an erster Stelle nicht aus ihnen selbst heraus, sondern durch Vorentscheidung der Beschaffenheit solcher persönlichen Grundhaltung zu finden, — nicht aus den Werken, sondern an den Werken z. B. der Philosophen — ganz bestimmte Grenzen seiner Anwendung besitzt. Ganz unmöglich können wir z. B. so auch finden wollen, was das Gebiet der Physik oder der Zoologie sei usw. Nur für jene schlechthin autonomen, weder durch empirisch abgrenzbare Gegenstandsreihen noch durch einen bestimmten menschlichen Bedarf, der vor Einnahme dieser Haltung und der aus ihr entspringenden Tätigkeit schon bestünde und Deckung und

Leistung forderte, zu definierenden Seins- und Wertregionen, ist dieses Verfahren möglich, sinnvoll und heuristisch notwendig. Sie bilden ein ausschließlich je in sich selbst bestehendes Reich.

Und darum wird die erwiesene Möglichkeit, das Sachgebiet der Philosophie von der Aufdeckung jener »Idee« her zu finden, die uns gewisse Menschen Philosophen nennen läßt, auch wieder eine rückwärtige Befestigung ihrer Autonomie sein müssen. Hüten wir uns aber schon hier vor einem Mißverständnis, das heutigen üblen Denkgewohnheiten naheliegt. Es bestünde in der vorweggenommenen Meinung, daß — wenn das angegebene Verfahren möglich und notwendig ist, die Philosophie ein eigenes Sachgebiet, eine besondere Gegenstandswelt überhaupt nicht zu eigen haben könne, daß sie also entweder nur eine besondere Erkenntnisart aller möglichen und d. h. auch eben derselben Gegenstände sein müsse, mit denen es z. B. auch die Wissenschaften zu tun hätten, nur eben von einem anders gewählten subjektiven Gesichtspunkt aus; so wie etwa heute manche Forscher (irrtümlich, wie mir scheint) vermeinen, es sei die Einheit der Psychologie nicht in einer eigenen Tatsachenwelt, sondern nur in der Einheit eines »Gesichtspunktes der Betrachtung« aller möglichen Tatsachen beschlossen (z. B. W. Wundt). Gewiß! Es könnte so sein, — es könnte solche Möglichkeit stattfinden — aber es muß keineswegs so sein. Jedenfalls präjudiziert der gewählte Ausgangspunkt der Untersuchung des Wesens der Philosophie darüber noch gar nichts. Denn es könnte ebensowohl sein, daß die idealtypische Einheit der Geisteshaltung, die uns leitet, wenn wir je entscheiden, was ein

Philosoph sei, zwar den wesenhaft notwendigen subjektiven Zugang, aber auch nur den Zugang und Weg ausmachte zu einer besonderen Gegenstands- und Tatsachenwelt — d. h. zu einer solchen Welt von Tatsachen, die es sich nun einmal gestattet, nur in dieser und keiner anderen Geisteshaltung dem erkennenden Menschen zu erscheinen und die, obzwar wir uns heuristisch ihres Wesens und ihrer Einheit erst durch die Umgrenzung jener Geisteshaltung zu bemächtigen suchen, gleichwohl von dieser Haltung so unabhängig existiert wie vom Fernrohr der erscheinende Stern, den wir mit unbewaffneten Augen nicht wahrnehmen.

Nur dies allerdings steht dabei a priori fest, daß es nicht empirisch abgrenzbare und per species et genus proximum definierbare Gegenstandsgruppen und -arten sein können, welche den eigenartigen »Gegenstand« der Philosophie bilden, sondern nur eine ganze Welt von Gegenständen, deren mögliche Einschau an jene Haltung und die ihr immanenten Erkenntnisaktarten wesensmäßig geknüpft ist.

Was ist die Natur dieser »Welt«? Welches sind die ihr entsprechenden Erkenntnisaktarten? Um diese Fragen zu beantworten, ist jene philosophische Geistes-Haltung, die uns dunkel vorschwebt, wenn wir sagen wollen, ob ein x wohl ein Philosoph sei, zu erhellen.

2. Die philosophische Geisteshaltung (oder die Idee des Philosophen).

Die größten Alten besaßen den vorhin getadelten Pedantismus noch nicht, die Philosophie, sei es als Deckung eines zuvor gegebenen Bedarfs irgendeiner sozialen Organisation, oder als allen leicht aufweisbares, im Gehalt

der natürlichen Weltanschauung mithin schon als gegeben vorausgesetztes Sachgebiet zu definieren. So sehr sie — im Gegensatz zu den Modernen — in einem bestimmten Reiche des Seins den Gegenstand der Philosophie entdeckten, nicht wie die wesentlich »erkenntnis-theoretisch« gewandte Philosophie der Neuzeit in der Erkenntnis des Seins, so wußten sie doch, daß die mögliche Berührung des Geistes mit diesem Seinsreiche an einen bestimmten Aktus der ganzen Persönlichkeit geknüpft sei, an einen Aktus, der innerhalb der Einstellung der natürlichen Weltanschauung dem Menschen fehlt. Dieser Aktus — der hier genauer zu erforschen ist — war den Alten zunächst ein Aktus moralischer, aber darum noch nicht einseitig willensmäßiger Natur. Er erschien ihnen als ein Aktus, in dem nicht etwa ein zuvor ins Auge gefaßter positiver Zielinhalt erreicht oder gar ein sog. »Zweck« praktisch verwirklicht werden wollte, sondern durch den eine im Stande aller natürlichen Weltanschauung wesenhaft liegende Hemmung des Geistes, mit dem Reiche des eigentlichen Seins, als Seins der Philosophie in möglichen Kontakt zu kommen, vorerst beseitigt werden sollte; ein Aktus, durch den eine diesem Stande konstitutiv eignende Schranke gesprengt, ein jenes Sein verhüllender Schleier vom Auge des Geistes gehoben werden sollte.

Platon wird nicht müde überall da, wo er den Lehrling zum Wesen der Philosophie hinführen will, diesen Aktus immer aufs neue und in immer neuen Wendungen in seinem Wesen zu erleuchten. Er nennt ihn so plastisch als tiefsinnig die »Bewegung der Flügel der Seele«, anderen Ortes einen Akt des Aufschwungs des Ganzen und des Kernes der Persönlichkeit zum Wesenhaften, nicht als ob

dieses »Wesenhafte« ein besonderer Gegenstand neben den empirischen Gegenständen wäre, sondern zum Wesenhaften in allen möglichen besonderen Dingen überhaupt. Und er charakterisiert die Dynamis im Kerne der Person, die Spannfeder, das Etwas in ihr, das den Aufschwung zur Welt des Wesenhaften vollzieht, als die höchste und reinste Form dessen, was er »Eros« nennt, d. h. als das, was er später — hier freilich schon das Resultat seiner Philosophie voraussetzend — als die allem unvollkommenen Sein einwohnende Tendenz oder Bewegung zum vollkommenen Sein oder des μὴ ὄν zum ὄντως ὄν, genauer bestimmt. Schon der Name der »Philosophie« als der Liebe zum Wesenhaften — sofern das von dieser Bewegung des Eros zum vollen Sein emporgetragene x nicht irgendein beliebiges Seiendes, sondern der spezielle Fall einer Menschenseele ist, trägt noch heute das feste und unverwischbare Gepräge dieser platonischen Grundbestimmung. Ist schon diese nähere Bestimmung der höchsten Form der Liebe als Tendenz des Nichtseins zum Sein mit dem speziellen Inhalt der platonischen Lehre zu sehr behaftet als daß wir sie hier zugrunde legen dürften, so sind dies noch mehr diejenigen platonischen Charakteristiken dieses den Philosophen konstituierenden Aktus, die ihn als bloßen Kampf, Streit, Gegensatz gegen den Leib und alles Leben in Leib und Sinnen charakterisieren. Sie führen schließlich dazu, das Ziel des Aktus, nämlich des Standes der Seele, vor dem sich erst der Gegenstand der Philosophie dem Geistesauge auftut, nicht in einem ewigen Leben des Geistes im »Wesenhaften« aller Dinge, sondern in ewigem Absterben zu sehen. Denn diese weiteren Bestimmungen setzen bereits die rationalistische platonische

Theorie und die (nach unserer Meinung falsche) Auffassung Platons, es sei 1. alle anschauliche, d. h. nicht begriffsmäßige Erkenntnis auch notwendig sinnlich und in der spezifischen subjektiven Sinnes-Organisation des Menschen (Subjektivität aller Qualitäten) bedingt, 2. es sei nicht nur ein solcher Hang unserer leiblichen Natur, sondern diese Natur selbst in ihrer Grundartung, das in der »Teilnahme am Wesenhaften« zu überwindende. D. h. Platon setzt, wenn er das Leben des Philosophen ein »ewiges Sterben« nennt, den aus dem Rationalismus seiner Erkenntnislehre folgenden Asketismus schon voraus. Ja diese Askesis wird ihm die für den Philosophen Erkenntnis-disponierende Haltung und Lebensform; ohne sie ist philosophisches Erkennen unmöglich. Halten wir uns darum hier, wo wir es mit dem Wesen der Philosophie — nicht mit dem Eigengehalt der platonischen Lehre — zu tun haben, nur an die beiden Grundbestimmungen Platons, in denen er für alle Zeiten das Tor zur Philosophie dem Menschen aufgeschlossen hat: es bedürfe eines Gesamtaktes des Kernes der Person, der in der natürlichen Weltanschauung und allem in ihr noch fundiertem Wissensverlangen 1. nicht enthalten sei, um auch nur den Gegenstand der Philosophie vor das Geistesauge zu bringen und 2. es sei dieser Aktus in einem Akt vom Wesen einer bestimmt charakterisierten Liebe fundiert.

Dann dürfen wir — noch ehe wir diesen Aktus selbständig charakterisieren — das Wesen der Geisteshaltung, die jedenfalls allem Philosophieren formell zugrunde liegt, einstweilen definieren als: liebesbestimmter Aktus der Teilnahme des Kernes einer endlichen Menschenperson am Wesenhaften aller möglichen

Dinge. Und ein Mensch vom Wesenstypus des »Philosophen« ist ein Mensch, *der* diese Haltung zur Welt einnimmt und soweit er sie einnimmt.

Ist aber damit die allgemeine philosophische Geisteshaltung auch schon zureichend bestimmt? Ich sage nein. Denn es fehlt noch ein Moment, das der Philosophie und dem Philosophen abzustreiten, ganz unmöglich ist. Es besteht darin, daß Philosophie *Erkenntnis* ist und der Philosoph ein Erkennender. Die Frage, ob diese Grundtatsache den Philosophen ziere oder nicht; ob sie gar ihn und seiner Tätigkeit den höchsten Wesens-Rang menschlichen möglichen Daseins verleihe oder nur einen irgendwie untergeordneteren Rang irgendwelcher *Stufe* ihm erteile, ist eine Frage zweiter Linie. Auf alle Fälle ist Philosophie *Erkenntnis*. Gäbe es also eine Teilnahme des Seinskernes einer endlichen Menschenperson am Wesenhaften, die etwas anderes als »Erkenntnis« wäre, oder eine Teilnahme, die über die Erkenntnis des Seienden noch hinausreichte, so folgte nicht, es sei der Philosoph kein Erkennender, sondern es sei Philosophie eben überhaupt *nicht* die *unmittelbarste* Teilnahme, die dem Menschen am Wesenhaften vergönnt ist. In diesem methodischen Sinne ist also *jede* mögliche Philosophie »intellektualistisch« — was immer auch ihr *inhaltliches* Resultat sei. Ganz gewiß liegt es ausschließlich an dem *Gehalte* der Sachwesenheiten und an ihrer Ordnung, schließlich an dem Gehalte eines Wesens, das wir hier das Urwesen aller Wesen uns zu nennen gestatten, ob es gerade die Philosophie und d. h. ob es spontane, vom menschlichen Subjekt *ausgehende* Erkenntnis sei, der wesensmöglich diese innigste und letzte »Teilnahme« zu-

kommen kann. Denn nach dem Gehalte des Urwesens richtet sich naturgemäß auch die Grundform des Teilnehmens an ihm. Der Orphiker, dem das im Seelenstande der Ekstasis »Gegebene« ein chaotisches ungegliedertes schöpferisches Alldrängen war, mußte natürlich leugnen, daß der Philosophie als einer apollinischen Kunst diese Teilnahme zukomme. Für ihn war nicht Erkenntnis, sondern der dionysische Rausch der Methodos zur letzten Teilnahme am Urwesen. Ist der Urgehalt ein All-drängen, so kann eben nur ein Mit-drängen, ist er ein ewiges Sollen — wie Fichte lehrt — so kann nur Mit-sollen, ist er eine All-liebe im johanneisch-christlichen Sinne, so kann nur ein ursprüngliches Mit-lieben mit dieser All-liebe, ist er ein All-leben (im Sinne etwa von Bergsons »élan vital«), so könnte nur ein nur mit-fühlendes Mit-leben oder ein Herausleben des Menschen aus diesem Allleben zu den Dingen, als den Übergangsgestalten dieses »Lebens« hin der rechte Methodos zur unmittelbarsten Teilnahme sein. Ist das Urwesen im altindischen Sinne ein all-träumendes Brahman, so wird unser Mit-träumen die tiefste und letzte Teilnahme sein, ist es — in Buddhas Sinn — ein Unwesen oder das Nichts, so nur die eigene Seinsaufhebung in einem absoluten Tode — das »Eingehen in Nirwana«. Aber auch, wenn einer dieser Fälle oder ein analoger Fall gälte — so würde nie und nimmer folgen, es sei Philosophie etwas anderes als Erkenntnis, d. h. als diejenige besondere Artung von Teilnahme am Wesenhaften, die Erkenntnis heißt. Der Philosoph qua Philosoph könnte — wenn er zu einem dieser Resultate käme — nur ganz am Ende seines Weges, an dem er das Wesenhafte sozusagen noch wie am anderen Ufer liegen sähe, aufhören Philosoph zu

sein; nicht aber könnte er der Philosophie eine andere Aufgabe als Erkenntnis setzen. Und immer erst nach dem Stattfinden einer so nichterkenntnismäßigen Teilnahme am Wesenhaften, könnte der Philosoph im reflektiven Rückblick auf den Weg, auf dem er zu dieser Teilnahme gelangte, diesen Weg durch Angabe einer inneren Technik zur »Teilnahme« schildern. Wer also diesem formalen »Intellektualismus« der Philosophie entrinnen will, der weiß selbst nicht, was er will. Man könnte ihm nur sagen, er habe eben seinen Beruf verfehlt; er habe aber kein Recht, aus der Philosophie und dem Philosophen etwas Anderes zu machen als sie sind. Aber genau so unsinnig, wie den formalen Intellektualismus der Philosophie zu leugnen, wäre das umgekehrte Verfahren, aus ihm irgend etwas gewinnen oder schließen zu wollen über den materialen Gehalt des Wesenhaften, an dem der Philosoph ursprünglich eine Teilnahme sucht. Denn so sicher der Philosoph an die Teilnahme am Wesenhaften durch Erkenntnis (oder soweit es durch Erkenntnis möglich ist), gebunden ist; so sicher ist das Urwesen nicht a priori verpflichtet, dem Erkennenden qua Erkennenden letzte Teilnahme zu gewähren. Denn die Art der Teilnahme richtet sich ausschließlich nach dem Wesensgehalt des Urwesens — nicht aber nach der Wesenhaftigkeit des Gehalts. Der heute vielbeliebte Schluß vom methodischen Intellektualismus der Philosophie auf den Satz, es sei auch ihr Gegenstand das Erkennbare oder die mögliche »Erkenntnis« der Welt, ist also ein ganz unsinniger. Es wäre auch ganz falsch, zu meinen, daß irgendein logischer, theoretischer Grund für die These vorliege, Philosophie habe es von Hause aus nicht mit dem Wesenhaften der Dinge, son-

dern mit der Erkenntnis der Dinge qua Erkenntnis zu tun und es sei alles mögliche Andere an den Dingen ein bloßer »Rest«, der den Philosophen »nichts angehe«. Nicht ein logischer, sondern ein moralischer Grund, das moralische Laster des Hochmutes der philosophierenden gelehrten Person ist es, was den Schein hervorruft, es sei schon a priori ausgeschlossen, daß der methodisch streng intellektualistische Gang der Philosophie (nach moralischer Besiegung der natürlichen Erkenntnis-Hemmung) zu einem solchen Material des Wesenhaften hinführen könne, das aus seiner Natur heraus als den letzten Aktus des Philosophen eine selbst noch autonom philosophische und »freie« Selbstbegrenzung der Philosophie als Philosophie überhaupt erfordere; daß also der Gehalt des Urwesens schließlich eine andere, ihm angemessenere Form der Teilnahme notwendig machen könne als die philosophische Erkenntnishaltung. Es kann also sehr wohl sein, daß sich der Philosoph gerade in strengster Konsequenz seines Philosophierens einer anderen und höheren Teilnahmeform am Wesenhaften frei und autonom unterordnen muß; ja daß der Philosoph sich selbst als Philosophen, wie die philosophierende Vernunft überhaupt der vom Gehalt des Urwesens selbst geforderten nichtphilosophischen Art der Teilnahme zum freien Opfer darbringe. Weit entfernt, daß der Philosoph dadurch sein methodisches autonomes Erkenntnisprinzip plötzlich aufgäbe und verließe oder vor etwas Außerphilosophischem gleichsam kapitulierte, wäre es — bei solchem Ergebnis seiner Philosophie — sogar nur die letzte Konsequenz dieses Erkenntnisprinzips selbst, sich samt seinem methodischen Prinzip dem Sachgehalte des von ihm erkannten Wesenhaften unterzuordnen oder

es gegenüber der, für diesen Gehalt allein angemessenen Form der Teilnahme frei zu opfern. Ja der Vorwurf der philosophischen Heteronomie und des Vorurteils resp. der mangelnden »Voraussetzungslosigkeit« fiele umgekehrt Jenen zur Last, die diesen Akt des Opfers ganz unangesehen des positiven Gehaltes des Wesenhaften und des Urwesens aller Dinge auf alle Fälle nicht zu vollziehen, sich durch ein bloßes »fiat« ihres Wollens von vornherein entschlossen hätten. Denn ganz willkürlich setzten Jene ja schon voraus, daß das Urwesen einen solchen Gehalt habe, daß es durch sein mögliches Gegenstand-Sein (im Unterschiede z. B. zu seinem möglichen Akt-sein), auch zur vollen Teilnehmung gebracht werden könne. Das Sein der Gegenstände (und der Nichtgegenstände) und das Gegenstandsein des Seins, dessen letztere Möglichkeitsgrenzen auch a priori Möglichkeitsgrenzen der Erkenntnis sind, haben wir aber aufs allerschärfste zu unterscheiden. Das Sein kann ja viel weiter reichen als das gegenstandsfähige Sein. Nur wenn das Sein des Wesenhaften — und vor allem des Urwesens — seinem Gehalt nach gegenstandsfähig ist, so wird auch Erkenntnis die ihm adäquate Form möglicher Teilnahme von ihm sein; und Philosophie wird sich in diesem Falle nicht im obigen Sinne selbst zu begrenzen haben. Daß das aber a priori sein müßte, wäre ein pures Vorurteil, eine gerade alogische »Voraussetzung«, und jeder Philosophie, die diese Voraussetzung macht, müssen wir das Prädikat echter Autonomie und Voraussetzungslosigkeit radikal absprechen.

Schon hier sei ein Beispiel gegeben, das uns noch mehr wie ein Beispiel bedeuten kann. Die großen Väter der

europäischen Philosophie Platon und Aristoteles waren mit Recht von der Idee des Zieles der Philosophie als einer Teilnahme des Menschen am Wesenhaften ausgegangen. Da das Ergebnis ihrer Philosophie das Urwesen als ein mögliches Gegenstand-sein und damit als ein mögliches Korrelat der Erkenntnis bestimmte, so mußten sie auch in der Erkenntnis (oder einer bestimmten Art von Erkenntnis) die abschließende Teilnahme am Wesenhaften als für den Menschen erreichbar ansehen. Und zwar durch spontane Akte des Geistes. Sie konnten demgemäß konsequent nicht anders als im »Philosophos«, im »Weisen« die höchste und vollkommenste Form des Menschseins überhaupt erblicken. Eben darum hatten sie auch keinen Grund, einen die Philosophie selbst wesensmäßig begrenzenden Aktus am Schlusse ihres Philosophierens zu vollziehen. Selbst ihre Gottesidee mußte sich in der Idee eines unendlichen Weisen oder eines »unendlichen Wissens des Wissens« (Aristoteles) für sie darstellen.

Völlig anders — und zwar gerade aus dem philosophischen Prinzip der großen Alten selbst heraus und kraft eben seiner Konsequenz — mußte es werden, wenn — sei es mit Recht oder Unrecht — zu Beginn der christlichen Epoche der Gehalt des Urwesens als ein unendlicher Aktus schöpferischer und barmherziger Liebe angesehen und erlebt wurde. Denn unter derselben Voraussetzung, es sei Philosophie ihrem Ziele nach 1. eine Teilnahme am Sein des Urwesens, 2. sie sei wesenhaft Erkenntnis, konnte bei diesem materialen Ergebnis, Philosophie und zwar Philosophie in ihrer Eigenschaft als Erkenntnis, aus der Natur der Sache heraus ihr autonom gesetztes Ziel nicht mehr erreichen. Denn Teilnahme des Men-

schen an einem Sein, das nicht Gegenstandsein, sondern Aktussein ist, kann auch nur Mitvollzug dieses Aktus sein und schon darum nicht Erkenntnis von Gegenständen; und es muß zweitens diese Teilnahme sich in einem Hineinstellen des persönlichen Aktzentrums des Menschen, soweit dieses Zentrum primär Liebeszentrum ist — nicht also Erkenntniszentrum — in jenes wesenhafte Ursein als eines unendlichen Liebesaktus, also als ein Mit-lieben mit ihm schon vollendet haben, wenn Philosophie ihre Wesensart der Teilnehmung, eben die durch Erkenntnis auch erreichen, ja dem Urwesen gegenüber sogar allererst beginnen will. Es mußte also die strenge logische Folge sein, daß — unter dieser Voraussetzung über den Gehalt (Liebe) und über die Seinsweise des Urwesens (Aktus) — die Philosophie kraft ihres eigenen Prinzips sich selber frei und autonom selbst begrenzte und gegebenenfalls sich selbst und ihre Erkenntnisquelle, die Vernunft einer anderen Wesensform der Teilnehmung am Urwesen auch frei und autonom zum Opfer darbrachte; d. h. die Philosophie mußte sich frei und autonom selbst als »Ancilla des Glaubens«[1], nicht des Glaubens als subjektiven Aktes, aber des Glaubens als objektiven Gehalts bekennen, da der Glaube an die Worte Christi als der Glaube an die Worte der Person, in der man die letzte adaequateste Einigung und Teilnahme mit dem Urwesen dieses neuen Gehalts annahm, als ein unmittelbarerer und dem Gehalte wie der Seinsform dieses Urwesens angemessenerer angesehen werden mußte als die Teilnehmung durch Erkenntnis. Die Philosophie konnte sich — wenn

[1] Nicht notwendig als »ancilla theologiae«. Denn der Theologe verhält sich zum Heiligen so wie der Philosophiewissenschaft Betreibende (Philosophiegelehrte) zum Philosophen.

der Philosoph überhaupt die Wahrheit dieser christlichen Urwesensbestimmung anerkannte — nur als vorläufigen Weg für eine ganz andere Art der Teilnehmung ansehen — methodisch nicht anders, wie sie dies ja auch müßte, wenn Fichtes Lehre vom unendlichen Sollen oder Bergsons Lehre vom élan vital wahr wären. Und demgemäß mußte der Rang des Philosophos oder des Weisen vor dem Range des Heiligen an die zweite Stelle rücken — und der Philosoph bewußt sich dem Heiligen unterordnen — nicht anders, wie der Philosoph sich unter der Kantischen[1] Voraussetzung eines sog. Primates der praktischen Vernunft dem moralischen Exempel des praktisch Weisen, unter Fichtes Voraussetzung sogar dem sittlich-praktischen Reformator, unter Bergsons Voraussetzung dem sich ein- und mit-fühlenden Zuschauer des universellen Lebensschrittes unterordnen, sein freier Diener (ancilla) sein, ja sogar je seine oberste Quelle aller materialen Daten für sein philosophisches Denken in diesen Typen achten mußte, — Daten, die seiner »Erkenntnis« so »gegeben« sind, wie das Gegebene der Wahrnehmung zufälligen Seins dem Denken in der natürlichen Weltanschauung »gegeben« ist. Selbstverständlich behielt (in unserem Beispiel) die Philosophie jene alte Würde, die sie bei Platon und Aristoteles besitzt — die Würde, nicht »eine Wissenschaft«, sondern die autonome Königin der Wissenschaften zu sein, auch in diesem neuen Stande der christlichen Epochen durchaus bei. Aber es wuchs ihr zu dieser alten Würde der regina scientiarum noch die — unter Voraussetzung der Wahrheit der neuen Wesensbestimmung

[1] Kant unterscheidet daher logisch notwendig zwei Definitionen der Philosophie, ihren »Weltbegriff« und ihren »Schulbegriff«.

des Urwesens — neue und selbstverständlich weit erhabenere und jenes Königtum noch überragende Würde hinzu, auch noch »Ancilla«, d. h. die gemäß dem Bibelworte »Selig die (freiwillig) Armen am Geiste« (*μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι*) freiwillige Dienerin und (sachlich) Vorstufe des Glaubens (praeambula fidei) zu sein. Dieser Schritt freiwilliger und sach-notwendiger philosophischer Selbstbegrenzung der Philosophie war hierbei nur die letzte und äußerste Verwirklichung ihrer wahren Autonomie, war also das genaue Gegenteil der Einführung eines heteronomen Prinzips, das die Philosophie von außen her begrenzt; war auch das Gegenteil jener anderen Begrenzung, welche die Philosophie nach den möglichen Gegenständen der Erkenntnis hin begrenzt hätte (etwa im Kantschen Sinne gegen ihre Dingansichseite hin im Gegensatz zur Erscheinungsseite oder gar in einem agnostischen Sinne). Im Gegenteil galt innerhalb der gesamten Epoche der europäisch-christlichen Philosophie die Philosophie nach der Gegenstandsseite hin überhaupt für unbegrenzt, indem sie ja den Anspruch erhob, Metaphysik zu sein und alles Seiende aus seinen letzten Gründen und Wurzeln zu erkennen.

Man weiß nun freilich, daß die innere Selbstentfaltung der sog. »neueren Philosophie« bis zur Gegenwart (freilich in sehr verschieden großen Schüben) schließlich zu einem Zustande geführt hat, der ungefähr das genaue Gegenteil von dem darstellt, was in dem Doppelanspruch der älteren Idee von Philosophie, — der Idee, gleichzeitig freie Dienerin des Glaubens (als ihrer höchsten Würde) und Königin der Wissenschaften zu sein (als ihrer zweithöchsten Würde) — ausgedrückt war. Von einer »freien Magd«

des Glaubens wurde sie auf weiten Strecken Usurpatorin des Glaubens, gleichzeitig aber zur ancilla scientiarum; lezteres in verschiedenem Sinne, indem man ihr die Aufgabe stellte, entweder die Resultate der Einzelwissenschaften zu einer widerspruchslosen sog. Weltanschauung zu »vereinigen« (Positivismus) oder als eine Art Polizei der Wissenschaften deren Voraussetzungen und Methoden genauer zu fixieren, als es diese selbst tun (kritische oder sog. »wissenschaftliche« Philosophie).

Es läßt sich leicht — aus Gründen der Sache heraus — zeigen, daß das neue Grundverhältnis der Philosophie zum Glauben und den Wissenschaften die tiefste, eingreifendste und folgenreichste Verkehrung der wahren Verhältnisse darstellt, welche die europäische Geistesbildung jemals erreicht hat und daß auch diese Verkehrung nur ein Sonderbeispiel ist für die weit umfassendere Erscheinung jenes inneren Umsturzes aller Wertordnung, jener Désordre des Geistes und Herzens, welche die Seele des bürgerlich-kapitalistischen Zeitalters ausmacht. Es ist recht eigentlich der Sklavenaufstand in der Welt des Intellektuellen, den wir hier vor uns haben und der mit dem gleichen Aufstand des Niederen gegen das Höhere im Ethos (Erhebung des singularistischen Individualismus gegen das Solidaritätsprinzip, der Nützlichkeitswerte über die Lebenswerte und Geisteswerte, dieser letzteren Werte aber gegen die Heilswerte), in den Institutionen (Erhebung zuerst des Staates gegen die Kirche, der Nation gegen den Staat, der ökonomischen Institute gegen Nation und Staat), in den Ständen (Klasse gegen Stand), in der Geschichtsauffassung (Technizismus und ökonomische Geschichtslehre), in der Kunst (Bewe-

gung des Zweckgedankens gegen den Formgedanken, des Kunstgewerbes gegen die hohe Kunst, des Regisseurtheaters gegen das Dichtertheater) usw. usw. eine engzusammengehörige Symptomatik eben jenes Gesamtumsturzes der Werte bildet.

Auch die Gleichzeitigkeit des Vorgangs, der die Philosophie zu einer dem Glauben feindlichen, ja ihn usurpierenden »Weltweisheit« (Renaissance), und mehr und mehr zu einer würdelosen Sklavin und Hure, bald dieser bald jener Einzelwissenschaft (bald der Geometrie, der Mechanik, der Psychologie etc.) gemacht hat, darf uns nicht befremden. Beides gehört wesensmäßig zusammen. Diese Vorgänge folgen nur aufs genaueste dem Prinzip: Daß die Vernunft selbst so geartet ist, daß sie — als welcher Autonomie und Macht nach unten, sowohl gegenüber allem Triebleben als in allen »Anwendungen« ihrer Gesetze innerhalb der sinnlichen Vielheit der Erscheinungsreihen, mit ewigem Rechte gebührt, aber gleichzeitig gebührt freie und demütige selbst noch autonom vollzogene Unterwerfung unter die göttliche Offenbarungsordnung — heteronom nach unten im selben Maße bestimmt werden muß, als sie die im Wesen der Dinge selbst liegende Bedingung ihres Rechtes zur vollen Autonomie nach unten verleugnet: — nämlich ihre lebendige in der Tugend der Demut und der freien Opferfähigkeit fundierte Verknüpfung mit Gott als dem Urlichte selbst. Nur als »freie Magd« des Glaubens vermag die Philosophie die Würde einer Königin der Wissenschaften zu bewahren und sie muß notwendig Dienerin, ja Sklavin und Hure der »Wissenschaften« werden, wenn sie sich erkühnt, sich als Herrin des Glaubens zu geberden.

Wenn ich die Worte »Philosophie« und »die Wissenschaften« in einem Verschiedenes bedeutendem Sinne gebrauche und es damit strengstens ausschließe, daß die Philosophie als Königin der Wissenschaften selbst unter sie gehöre, oder »eine Wissenschaft« sei oder sog. »wissenschaftliche Philosophie« sein müßte, so möchte ich schon hier diesen Sprachgebrauch rechtfertigen. Insbesondere sei gegenüber Edmund Husserl, dessen sachliche Idee von der Philosophie der hier entwickelten noch am nächsten steht, der aber ausdrücklich die Philosophie als »Wissenschaft« bezeichnet, der hier betätigte abweichende Sprachgebrauch gerechtfertigt.

Denn nicht um eine sachliche, sondern um eine, was wenigstens den Kern der Sache betrifft, nur terminologische Differenz handelt es sich hier. Husserl unterscheidet — prinzipiell genau wie ich später — sachlich evidente Wesenserkenntnis von Realerkenntnis. Realerkenntnis verbleibt wesensmäßig in der Sphäre der Wahrscheinlichkeit. Die Philosophie ist in ihrer Grunddisziplin aber evidente Wesenserkenntnis. Husserl unterscheidet die Philosophie ferner von den deduktiven Wissenschaften der von ihm so genannten »idealen Gegenstände« (Logik, Mannigfaltigkeitslehre und reine Mathematik). Er scheint dabei freilich sowohl der Aktphänomenologie überhaupt als der Phänomenologie des Psychischen einen Vorzug vor der Sachphänomenologie und den Phänomenologien anderer materialer Seinsgebiete, zum Beispiel der Phänomenologie der Naturobjekte, einzuräumen, welcher Vorzug ungerechtfertigt ist. Da aber Husserl für die Philosophie nicht nur (mit meiner vollen Beistimmung) »Strenge« fordert, sondern ihr außerdem den Titel einer »Wissen-

schaft« gibt, ist er zunächst genötigt, den Namen Wissenschaft grundsätzlich bedeutungsverschieden anzuwenden: einmal für Philosophie als evidente Wesenserkenntnis, dann für die positiven Formalwissenschaften der idealen Gegenstände und für alle induktive Erfahrungswissenschaft. Da wir aber den alten ehrwürdigen Namen der Philosophie für das Erste schon besitzen, so ist nicht einzusehen, warum wir völlig unnötig einen Namen zweifach verwenden sollen. Angst, daß Philosophie, wenn sie nicht der »Wissenschaft« subsumiert werde, etwa gar einem anderen analogen Oberbegriff subsumiert werden müsse, sei es dem der Kunst usw., wäre ja völlig unsinnig, da doch nicht alle Dinge »subsumiert werden« müssen, gewisse Dinge vielmehr als autonome Sach- und Tätigkeitsgebiete solche Subsumption auch abzulehnen das Recht haben. Unter ihnen befindet sich die Philosophie in erster Linie, die wirklich nichts anderes ist als eben Philosophie, die ihre eigene Idee auch von »Strenge«, nämlich von philosophischer Strenge besitzt, sich also nicht etwa nach der besonderen Strenge der Wissenschaft (bei messenden und zählenden Verfahren »Exaktheit« genannt) als einem ihr vorschwebenden Ideale zu richten hat. Aber die Sache hat auch einen historischen Hintergrund. Ich glaube, Husserl gebraucht jenen griechischen Begriff von Wissenschaft für die Philosophie, der etwa an Sinnumkreis mit der platonischen ἐπιστήμη zusammenfällt und der Platon die Sphäre der δόξα (d. h. auch aller Art von Wahrscheinlichkeitserkenntnis) gegenüberstellt. In diesem Falle freilich wäre die Philosophie nicht nur »eine« strenge Wissenschaft, sondern sogar die einzige eigentliche Wissenschaft und alles andere wäre im Grunde

überhaupt gar nicht Wissenschaft im strengsten Sinne. Nun aber muß man sehn, daß der praktische Sprachgebrauch sich im Laufe der Jahrhunderte nicht nur verändert, sondern daß er sich, und zwar aus den tiefsten kulturgeschichtlichen Gründen heraus, sogar umgekehrt hat. Eben das, was mit Ausnahme der Formalwissenschaften, Platon die Sphäre der δόξα nannte, ist der Inbegriff dessen geworden, was man seit einigen Jahrhunderten fast bei allen Nationen ›Wissenschaft‹ und die ›Wissenschaften‹ nennt. Ich wenigstens habe noch keinen Menschen in Verkehr und Büchern getroffen, der bei dem Wort ›Wissenschaft‹ nicht zunächst an die sog. positive Wissenschaft dächte, sondern dächte etwa an die ἐπιστήμη Platons oder an die Philosophie als ›strenge Wissenschaft‹ im Husserlschen Sinn, die doch auch alle deduktive Mathematik nicht in sich enthalten soll. Ist es nun zweckmäßig und historisch berechtigt, diesen Sprachgebrauch wieder umkehren zu wollen und den griechischen Gebrauch wieder einzuführen? Ich kann es nicht finden. Will man nicht eine fürchterliche Äquivokation ewig sanktionieren, so müßte man ja sogar allen induktiven Erfahrungswissenschaften das Recht, sich Wissenschaft zu nennen, absprechen, was doch auch Husserl sicher nicht möchte. — Aber nicht nur bei den Worten Philosophie und Wissenschaft gehn Husserls und mein Sprachgebrauch auseinander, noch schärfer tun sie es bei den Worten Weltanschauung und Weltanschauungsphilosophie. Der plastische Ausdruck ›Weltanschauung‹ wurde von einem geistesgeschichtlichen Forscher ersten Ranges, von Wilhelm von Humboldt, unserer Sprache gegeben und bedeutete vor allem die (durch Reflexion nicht auch notwendig bewußten und erkannten) je-

weiligen faktischen Formen des ›Weltanschauens‹ und der Gliederung der Anschauungs- und Wertgegebenheiten seitens sozialer Ganzheiten (Völker, Nationen, Kulturkreise). In den Syntaxen der Sprachen, aber auch in Religion, Ethos usw. lassen sich diese ›Weltanschauungen‹ finden und erforschen. So gehört auch, was ich ›natürliche Metaphysik‹ von Völkern nenne, in die Sphäre dessen, was Weltanschauung als Wort umfassen soll. Der Ausdruck Weltanschauungsphilosophie bedeutet nun für mich so viel wie Philosophie der für die Gattung ›homo‹ konstant ›natürlichen‹ und der je besonderen wechselnden ›Weltanschauungen‹ — eine sehr wichtige Disziplin, wie sie besonders Dilthey zur philosophischen Grundlegung der Geisteswissenschaften neuerdings mit Glück zu fördern suchte. Husserl dagegen nennt Weltanschauungsphilosophie genau das, was ich mit weit mehr historischem Recht die ›wissenschaftliche Philosophie‹ nenne, d. h. den aus dem Geiste des Positivismus herausgewachsenen Versuch, aus jeweiligen ›Ergebnissen der Wissenschaft‹ eine ›abschließende‹ Metaphysik oder sog. ›Weltanschauung‹ zu machen oder doch die Philosophie in Wissenschaftslehre, d. h. in Lehre von Prinzipien und Methoden der Wissenschaft aufgehen lassen zu wollen. In ausgezeichneten Worten tadelt nun Husserl Versuche solcher Art, aus Grundbegriffen einer Einzelwissenschaft (›Energie‹, ›Empfindung‹, ›Wille‹) oder aller zusammen eine Metaphysik zu fabrizieren und gibt Versuche, wie sie Ostwald, Verworn, Haeckel, Mach gemacht haben, als Beispiele an, an denen zu zeigen ist, wie durch sie dem wesensunendlichen Fortschritt aller wissenschaftlichen Dingwahrnehmung, -beobachtung, -untersuchung an

irgendeiner Stelle willkürlich Halt geboten wird. Dies ist ganz meine eigne Meinung. Die »wissenschaftliche Philosophie« ist in der Tat ein Unding, da positive Wissenschaft ebenso ihre Voraussetzungen selbst zu setzen, alle ihre möglichen Folgen selbst zu ziehen, und auch ihre Widersprüche selbst auszugleichen hat, Philosophie aber sich dabei mit Recht vom Leibe hält, wenn sie ihr dreinzureden sucht. Erst das Ganze der Wissenschaften samt ihren Voraussetzungen, z. B. die Mathematik samt den sie tragenden und vom Mathematiker selbst gefundenen Axiomen wird für die Phänomenologie in dem Sinne wieder zum Problem, daß dieses Ganze phänomenologisch reduziert, gleichsam in Anführungszeichen gesetzt und auf seine anschaulichen Wesensgrundlagen hin untersucht wird. Nicht richtig aber erscheint es mir, daß Husserl die Phantasieausgeburten von Spezialforschern, die Philosophen spielen möchten — und alle Wissenschaften sind Spezialwissenschaften — also eben die sog. »wissenschaftliche Philosophie« mit dem guten Namen Weltanschauungsphilosophie bedenkt. Weltanschauungen werden und wachsen, nicht aber sind sie von Gelehrten erdacht. Und auch Philosophie kann, wie Husserl richtig hervorhebt, nie Weltanschauung, höchstens Weltanschauungslehre sein. Sollte man aber meinen, die Weltanschauungslehre sei zwar eine wichtige Aufgabe, aber nicht der Philosophie, sondern nur der historischen und systematischen Geisteswissenschaften, so ist dies zwar richtig für die Lehre von den einzelnen positiven Weltanschauungen, z. B. der indischen, der christlichen usw. Aber es gibt auch noch eine Philosophie einmal der »natürlichen Weltanschauung«, sodann der »möglichen« materialen Weltanschauungen überhaupt,

welche die historische Grundlage der diesbezüglichen geisteswissenschaftlichen Probleme einer positiven Weltanschauungslehre ist. Und diese Weltanschauungslehre wäre auch in der Lage, mit Hilfe einer reinen ideal vollendet gedachten philosophischen Phänomenologie den Erkenntniswert der Weltanschauungen abzumessen. Sie vermöchte auch zu zeigen, daß die Strukturen der faktischen Weltanschauungen im Unterschiede von den journalistischen Tagesprodukten der »wissenschaftlichen Philosophie« die Struktur der faktischen Wissenschaftsstufen und -arten der Völker und Zeiten — ja schon Dasein und Nichtdasein einer »Wissenschaft« in westeuropäischem Sinne überhaupt — noch fundieren und bedingen, und daß jeder Variation einer Wissenschaftsstruktur eine solche der Weltanschauung gesetzlich vorhergegangen ist. Und erst hier besteht vielleicht auch eine tiefe sachliche Differenz zwischen Husserls und meiner Meinung — insofern nämlich Husserl geneigt ist, den positiven Wissenschaften auch eine weit größere faktische Unabhängigkeit von den mit ganz andern Dauerdimensionen als sie die Fortschritte der positiven Wissenschaften aufweisen, überaus langsam und schwer wechselnden Weltanschauungen zuzugestehn als ich es tue. Denn die Wissenschaftsstrukturen, ihre faktischen Systeme von Grundbegriffen und -prinzipien, scheinen mir in der Geschichte sprunghaft mit den Weltanschauungen zu wechseln und nur innerhalb jeder gegebenen Struktur einer Weltanschauung, z. B. der europäischen, scheint mir die Möglichkeit eines prinzipiell unbegrenzten Fortschritts der Wissenschaft zu liegen. —

Angesichts meiner Behauptung, daß es eine moralische Haltung sei, die für die besondere Art der Erkenntnis,

die philosophisch heißt, wesensnotwendige Vorbedingung sei, mag mancher an Lehren denken, die besonders seit Kant und Fichte bis zur Gegenwart einen starken Anhang gefunden haben. Ich meine die Lehren, die man »Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen« (zuerst Kant) genannt hat. In der Tat hat z. B. W. Windelband in seinem bekannten Buche über Platon die sokratische Reform und ihre platonische Fortwirkung mit dieser Lehre Kants in einen Zusammenhang gebracht, der nicht nur nicht besteht, dessen Annahme sogar eine radikale Verkennung dessen einschließt, was Sokrates und Platon faktisch gemeint haben und was (dem Grundgedanken nach) auch wir als wahr ansehen. Eine Lehre vom sog. Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen kennen die großen antiken Väter der europäischen Philosophie nicht nur nicht; es ist vielmehr sonnenklar, daß sie dem theoretischen Leben (*ϑεωρεῖν*) einen unbedingten Wertvorzug vor dem praktischen Leben (*πράττειν*) gewähren. Gerade diesen Wertvorzug aber leugnet *jede* der Formen, welche die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft seit Kant angenommen hat. Das wahre Verhältnis beider Anschauungen besteht darin, daß die antike Lehre eine bestimmte moralische Geisteshaltung (jenen Aufschwung des ganzen Menschen zum Wesenhaften) zur bloßen Vorbedingung philosophischer *Erkenntnis* macht, d. h. zur Bedingung, in das *Sachenreich* einzudringen oder doch bis zu seiner Schwelle vorzudringen, mit dem es die Philosophie zu tun hat; und daß gerade die Überwindung aller nur *praktischen* Einstellungen auf das Dasein es sei, was — neben anderem — Aufgabe und Ziel dieser *moralischen* Geisteshaltung ist. Umgekehrt

meint Kant, daß die theoretische Philosophie überhaupt keine spezifische moralische Vorbedingung im Philosophen besitze, daß aber auch im fingierten Falle einer äußersten Vollendung der Philosophie es erst das Erlebnis des Sollens und der Pflicht sei, das uns Teilnahme an jener »metaphysischen« Ordnung gewähre, in die nach seiner Meinung theoretische Vernunft nur vergeblich und unter Trugschlüssen einzudringen suche. Fichte aber (und die gegenwärtige hierin von ihm abhängige Schule H. Rickerts) machte die theoretische Vernunft geradezu zu einer Formation der praktischen, indem er das Sein der Dinge der bloßen Forderung (dem idealen Gesolltsein) ihrer Anerkennung durch den Akt des Urteils gleichsetzt; die pflichtmäßige Anerkennung des sog. Wahrheitswertes das Sein der Dinge also geradezu fundieren, wenn nicht gar es in die »Forderung« dieser Anerkennung aufgehen läßt. Was also bei Platon eine nur subjektive, obzwar als solche notwendige Voraussetzung für das Ziel der Philosophie, für die theoretische Seinserkenntnis ist, das ist für diese Denker ein Primat des Moralischen in den objektiven Ordnungen selbst — wogegen nun wieder fast genau umgekehrt die Alten auch im Guten nur einen höchsten Seinsgrad (*ὄντως ὄν*) zu finden meinten. Und darum ist es gerade diese Lehre vom Primate der praktischen Vernunft, welche den Gedanken, daß für die pure Erkenntnis bestimmter seiender Gegenstände gerade eine gewisse moralische dauernde Lebensform die Voraussetzung sei und daß gerade die metaphysischen Täuschungen an die »natürliche« und an die vorwiegend »praktische« Haltung zur Welt geknüpft seien, am allerstärksten verschüttet und zur Seite gedrängt hat.

Die Thesis, die hier vertreten ist, fällt mit keiner dieser beiden Ideenkreise genau zusammen, wenn sie sich auch der antiken Meinung weit erheblicher nähert wie jener modernen. Zunächst ist es klar, daß es in allen besonderen Fragen der Werteinsicht und des Werterkennens (die ich im Unterschiede von den Alten sowenig als bloße Funktion des Seins-erkennens ansehen kann wie den positiven Wert selbst als einen je höheren Seinsgrad) es das der Werteinsicht vorangehende Wollen und Handeln ist, welches die Hauptmotive aller Werttäuschungen resp. Wertblindheiten ausmacht. Gerade darum muß den Menschen, wenn er überhaupt zu Wert-einsicht (und in ihr fundiertes mögliches Wollen und Handeln) gelangen soll, zuerst Autorität und Erziehung so zu handeln und so zu wollen bestimmen, daß diese Täuschungsmotive seiner Werteinsicht aufgehoben werden. Der Mensch muß zuerst auf mehr oder weniger blinde Weise objektiv richtig und gut wollen und handeln lernen, bevor er das Gute als gut auch einzusehen vermag und einsichtig das Gute zu wollen und zu verwirklichen imstande ist. Denn obzwar der Satz des Sokrates, daß derjenige, der das Gute klar erkenne es auch wolle und tue (in den Modifikationen, die ich ihm anderwärts[1] gegeben habe), insofern richtig bleibt, als ein vollkommen gutes Verhalten nicht nur die objektive Güte des Gewollten, sondern auch die evidente Einsicht in seinen objektiv gegründeten Wertvorrang als das je »Beste« in sich einschließt, so gilt doch nicht minder, daß die Erwerbung der subjektiven Befähigung zu dieser Einsicht ihrerseits an die Wegräu-

[1] Siehe hierzu mein Buch: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Teil I.

mung ihrer Täuschungsmotive — und das sind vor allem Lebensformen, die in gewohnheitsmäßig gewordenem objektiv schlechtem Wollen und Handeln bestehen, — geknüpft ist. Es sind immer irgendwie vorhergehende verkehrte praktische Lebensweisen, die unser Wert- und Wertrangbewußtsein auf dasjenige Niveau herunterziehen, auf dem diese Lebensweisen selbst liegen und die uns eben damit primär in Wertblindheit oder Werttäuschung führen. Ist dies zugestanden, so liegt freilich hierin allein noch kein Grund, auch für die theoretische Seinserkenntnis — im Unterschiede zu aller Werterfassung in Form von emotionalen Akten (Fühlen von Etwas, Vorziehen, Lieben) — eine analoge ›praktisch moralische Bedingung‹ anzunehmen, wenn nicht zu dem Gesagten noch etwas Anderes hinzukäme. Dieses ›Andere‹ betrifft das Wesensverhältnis, das zwischen Werterkennen und Seinserkennen überhaupt besteht. Und da scheint es mir ein strenges Gesetz des Wesenaufbaus ebensowohl der höheren ›geistigen‹ Akte als der für sie stoffgebenden, niedrigeren ›Funktionen‹ unseres Geistes zu sein, daß in der Ordnung möglicher Gegebenheit der objektiven Sphäre überhaupt, die dieser Ordnung angehörigen Wertqualitäten und Werteinheiten allem vorhergegeben sind, was der wertfreien Schicht des Seins angehört: so daß überhaupt Nichts ganz und gar wertfrei Seiendes zum Gegenstand einer Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung, in zweiter Linie des Denkens und Urteils ›ursprünglich werden‹ kann, dessen Wertqualität oder dessen Wertrelation zu einem Anderen (Gleichheit, Verschiedenheit usw.) uns nicht schon zuvor irgendwie gegeben gewesen wäre (wobei das ›zuvor‹ nicht notwendig Zeitfolge und Dauer,

sondern nur die Ordnung der Folge der Gegebenheit resp. der Dauer in sich schließt). Alles wertfreie oder wertindifferente Sein ist solches Sein also immer erst auf Grund einer mehr oder weniger künstlichen Abstraktion, durch die wir von seinem nicht nur immer mitgegebenen, sondern auch stets vorgegebenen Werte absehen — eine Abstraktionsweise, die freilich beim »Gelehrten« so gewohnheitsmäßig und zur »zweiten Natur« werden kann, daß er umgekehrt geneigt ist, das wertfreie Sein der Dinge (der Natur und der Seele) für ursprünglicher nicht nur seiend, sondern auch gegeben zu halten, als die Wertqualitäten der Sachen; und daß er sich auf Grund dieser seiner falschen Voraussetzung nach irgendwelchen »Maßstäben,« »Normen« etc. umsieht, durch die sein wertfreies Sein wieder Wertunterschiede zurückerhielte. Nur darum ist es dem natürlichen Menschen so schwer, »psychologisch«, d. h. wertfrei zu denken. Schon die Kreise von äußeren Sinnesmodalitäten und Sinnesqualitäten, über die eine Species verfügt, ist — wie die »vergleichende« Sinneslehre genau zu erhärten vermag — immer davon abhängig, welcher Ausschnitt aus den überhaupt möglichen Qualitäten es ist, der Zeichenfunktion für lebenswichtige Dinge und Vorgangseinheiten (lebenswichtig für die betreffende Organisation) erhalten kann. Die Qualitäten sind ursprünglich nur als Zeichen für »Freund und Feind« gegeben[1]. Das Kind weiß früher, daß der Zucker angenehm ist als daß er süß ist (weshalb ein Kind zeitweise alles ähnlich Angenehme Zucker nennt) und daß die Arznei

[1] Die Bedeutung dieses Prinzips für gewisse Tatsachengruppen der Sinnesphysiologie und -psychologie, ferner für die Entwicklungsgeschichte der sinnlichen Wahrnehmung in der Entfaltung der Lebewelt, wird im III. Bd. dieses Werkes aufgewiesen.

unangenehm (›bitter‹ im Wertsinn des Wortes) als daß sie bitter (im Qualitätssinn der Sinnesqualität) ist. Daß eben dasselbe für jede Milieugegebenheit, für Erinnern Erwarten und für alle konkreten Einheiten der Wahrnehmung gilt, habe ich anderenorts so eingehend gezeigt, daß ich mich nicht wiederholen möchte.[1] Auch für ganze Weltanschauungen von Kulturkreisen und -Völkern gilt, daß die Strukturen ihres Wertbewußtseins, ihrer gesamten Weltanschauung das letzte Gestaltungsgesetz vorschreiben (soweit sie auf das Seiende Bezug hat). Und für allen historischen Fortschritt der Erkenntnis gilt, daß die Gegenstände, die dieser Fortschritt des Erkennens ergreift, zuerst geliebt oder gehaßt werden mußten, ehe sie intellektuell erkannt, analysiert und beurteilt werden. Überall geht der ›Liebhaber‹ dem ›Kenner‹ voraus, und es gibt kein Seinsgebiet (seien es Zahlen, Sterne, Pflanzen, geschichtliche Wirklichkeitszusammenhänge, göttliche Dinge), dessen Erforschung nicht eine emphatische Phase durchlaufen hätte, bevor es in die Phase wertfreier Analyse trat — eine Phase, die meist mit einer Art Metaphysizierung des Gebiets (seiner fälschlichen Erhebung in ›absolute‹ Bedeutung) zusammenfiel. Selbst die Zahlen waren den Pythagoreern erst ›Götter‹, bevor sie ihre Beziehungen untersuchten. Die analytische Geometrie hatte bei ihrem Erfinder Descartes eine geradezu metaphysische mit dem absolut Gültigen der Physik zusammenfallende Bedeutung; der Raum erstarrte ihm zur Materie; der Differentialkalkül ergab sich Leibniz als Spezialfall seiner metaphysisch gemeinten ›lex continui‹; er galt ihm (ursprünglich wenigstens) nicht als ein Kunstgriff unseres

[1] S. hierzu und zu dem Folgenden »Formalismus etc.« II.

Verstandes, sondern als ein Ausdruck des Werdens der Dinge selbst. Die junge Wirtschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts erwuchs in den Eierschalen der metaphysischen ökonomistischen Geschichtsauffassung wiederum vermöge des neuen, aufs höchste gesteigerten Interesses, das eine ökonomisch schwer leidende Klasse an den Wirtschaftsvorgängen nahm. Die in einem mächtigen pantheistisch gefärbten Naturrausch schwärmende phantastische Naturspekulation der Renaissance ging als neue Interessewendung des europäischen Menschen der strengen Naturforschung vorher. Für G. Bruno war der sichtbare Himmel zuerst ein Gegenstand eines neuen Enthusiasmus, ehe er durch die exakte Astronomie wirklich erforscht wurde. Nicht in der negativen Wendung, es gäbe ja jenen »Himmel« des Mittelalters gar nicht, d. h. das Reich der endlich gedachten Kugelschalen der vorkopernikanischen Astronomie mit seinen besonderen Stoffen und nur ihm eigenen Bewegungsformen, mit seinen Sphärengeistern usw., sondern mit der positiven, es habe Kopernikus einen neuen Stern am Himmel entdeckt — die Erde — und wir seien ja »schon im Himmel« und es gäbe umgekehrt jenes nur »Irdische« des mittelalterlichen Menschen nicht, begrüßt Bruno den Kopernikanismus. Analog gingen die Alchimie der strengen Chemie, die botanischen und zoologischen Gärten als Gegenstände eines neuen Naturgenusses und einer neuen Naturwertung den Anfängen der strengeren wissenschaftlichen Botanik und Zoologie vorher. Die romantische »Liebe« zum Mittelalter ging analog seiner historischen strengen Erforschung, die kongeniale Liebhaberfreude an den verschiedenen Teilen der griechischen Kultur (z. B. Winckelmanns an der Plastik, die Auffassung der

griechischen Dichtungen als ewiger Musterbilder in der »klassischen« Periode der neueren Philologie) ihrer nur historisch-wissenschaftlich gemeinten Philologie und Archäologie vorher. Für die Erforschung des Göttlichen ist es fast eine communis opinio aller großen Theologen, daß ein emotionaler Kontakt mit Gott in der Gottesliebe, ein Fühlen seiner Gegenwart als summum bonum — eine Erregung des »Göttlichen Sinnes«, wie die großen Oratorianer Malebranche und Thomassinus anschließend an die Neuplatoniker und die griechischen Väter sagen, allen Beweisen seines Daseins als letzte Stoffquelle vorherginge und vorhergehen müsse.

Wenn sich so — ich deutete es hier nur an[1] — nach den verschiedensten Methoden, nach denen wir Werterkennen und Seinserkennen untersuchen können, dieser Primat der Wertgegebenheit vor der Seinsgegebenheit erweisen läßt, so folgt hieraus indes eine an sich bestehende Priorität der Werte gegenüber dem Sein mit nichten. Auch hier kann ja dasjenige, was »an sich das Spätere« ist, »das für uns Frühere sein«, wie es Aristoteles als allgemeine Regel über das Verhältnis von Erkennen und Sein behauptete. Ja — da es ein einsichtiger Satz ist, daß zu allen Qualitäten — wie immer sie auch gesondert von ihren Trägern gegeben sein können und wie immer sie einer in ihrem Gehalt gegründeten, ihnen wesenhaft eigenen Ordnung unterliegen — ein subsistierendes Sein »gehört«, dem sie inhärieren, so kann das aristotelische Wort hier nicht nur zutreffen, — sondern es muß es auch.

Aber gleichwohl folgt aus der Priorität der Wertgegebenheit vor der Seinsgegebenheit in Verbindung mit

[1] Vgl. den dritten Band dieses Werkes.

dem früheren Satze, nach dem evidente Wertgegebenheit — und um so mehr, je weniger relativ die Werte sind — selbst wieder eine ›moralische Bedingung‹ voraussetze, daß eben hierdurch auch der mögliche Zugang zum absoluten Sein selbst wieder indirekt an diese ›moralische Bedingung‹ geknüpft ist.

Das eigenartige Verhältnis, das wir also zwischen Wert und Sein einerseits, zwischen Theorie und Moral hiermit statuieren, besteht darin, daß die einsichtige Wertgegebenheit eine objektive Priorität vor allem guten Verhalten, Wollen und Handeln besitzt (denn nur das einsichtig als gut Gewollte ist, wenn es zugleich objektiv gut ist, auch vollkommen gut). Die einsichtige Wertgegebenheit ist aber zugleich von subjektiver Aposteriorität gegenüber dem objektiv guten Wollen und Verhalten. Die einsichtige Wertgegebenheit ist ferner von subjektiver Apriorität gegenüber aller Seinsgegebenheit. Der Wert selbst aber ist gegenüber dem subsistenten Sein von nur attributiver Bedeutung. Und wir dürfen darum auch sofort hinzusetzen, daß die spezifischen ›emotionalen‹ Aktarten unseres Geistes, durch die uns Werte zuerst zur Gegebenheit kommen und die auch die Stoffquellen für alle sekundären Wert-Beurteilungen, sowie für alle Normen und Sollseinssätze ausmachen, das gemeinsame Bindeglied ausmachen sowohl für all unser praktisches Verhalten wie für all unser theoretisches Erkennen und Denken. Da aber Liebe und Haß die ursprünglichsten und alle übrigen Aktarten (Interessenehmen, Fühlen von Etwas, Vorziehen usw.) umspannenden und fundierenden Aktweisen innerhalb der Gruppe dieser emotionalen Akte sind, so bilden sie auch die gemeinsamen Wurzeln unseres prak-

tischen und unseres theoretischen Verhaltens, sind sie die Grundakte — in denen allein unser theoretisches und praktisches Leben seine letzte Einheit findet und bewahrt.

Wie man bemerkt, ist diese Lehre gleich scharf von allen Lehren eines Primates des Verstandes wie eines Primates des Willens in unserem Geiste verschieden, da sie ja eben einen Primat von Liebe und Haß sowohl gegenüber allen Arten des »Vorstellens« und »Urteilens« als auch gegenüber allem »Wollen« behauptet. Denn es geht, wie anderenorts gezeigt worden ist, nicht an, die Akte des Interessenehmens, der Aufmerksamkeit und die Akte von Liebe und Haß dem Streben und Wollen irgendwie zu subsumieren und es ist ebensowenig möglich, sie auf bloße Veränderungen des Vorstellungsinhalts zurückzuführen.[1]

3. Analyse des moralischen Aufschwungs.

Im Ganzen des Aktus jenes Aufschwungs, durch den der Kern der Person Teilnahme am Wesenhaften durch Erkenntnis zu gewinnen sucht, sind verschiedene Faktoren zu unterscheiden. Sind sie aber aufgezeigt, so ist erstens die besondere feste Erkenntnisstellung, die durch diesen Aufschwung der ganzen Person als Ziel gewonnen wird, zweitens das Erkenntnisprinzip, durch das und nach dem in dieser Haltung erkannt wird, und endlich drittens — das wichtigste — die Natur der Gegenstandswelt und ihres

[1] Über die genaueren Wesensverhältnisse von Liebe und Haß zu den erkennenden und willensartigen Akten siehe im III. Bd. dieser Schrift die Abhandlung: »Erkenntnis und Liebe«; ferner vergleiche die historische Typologie dieses Problems im Buche: Krieg und Aufbau, »Über Liebe und Erkenntnis«. Siehe ferner mein Buch »Zur Theorie und Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß« (Halle 1912).

Zusammenhangs, die in dieser Erkenntnisstellung an die Stelle des in der »natürlichen Weltanschauung« Gegebenen tritt, genau zu erforschen.

Erst wenn dies geschehen ist, können die philosophischen Disziplinen entwickelt und kann das Verhältnis der Philosophie zu allen Arten nichtphilosophischer Erkenntnisart, 1. zur natürlichen Weltanschauung, 2. zur Wissenschaft, 3. zu Kunst, Religion, Mythos entwickelt werden.

a. Der Akt des Aufschwungs als Personakt »des ganzen Menschen«.

Nicht das Kennzeichen einer besonderen Philosophie, sondern das Wesen der Philosophie selbst ist es, daß in ihr der ganze Mensch mit der konzentrierten Gesamtheit seiner höchsten geistigen Kräfte sich in Volltätigkeit befindet. Dies entspricht auf subjektiver Seite nur der Grundtatsache, daß die Philosophie eine ist — im Unterschiede zu den Wissenschaften, die — wesensmäßig — viele sind. Auch dieser Unterschied von Einheit und Vielheit ist schon ein prinzipielles Unterscheidungsmerkmal der Philosophie vom Wesen der Wissenschaft[1]. Vermöge der besonderen Natur ihrer Gegenstände (Zahlen, geometrische Gestalten, Tiere, Pflanzen, tote und lebendige Dinge) fordern die Wissenschaften Anwendung und Übung je ganz besonderer Teilfunktionen des menschlichen Geistes, z. B. je mehr Denken oder Beobachtungskunst, je mehr schließendes oder intuitiv-erfindendes Denken; dazu fordern die Hauptarten von ihnen je besondere einseitige, den spezifischen Daseinsformen ihrer Gegenstände entsprechende Formen der materialgebenden Anschauung, als da sind z. B.

[1] »Die« Wissenschaft existiert nicht; es gibt nur Wissenschaften.

die Form der äußeren Anschauung für die Naturwissenschaft, die der inneren für die Psychologie. Oder die Wissenschaften, die es mit in gewissen Wertarten gebundenen Güterwelten zu tun haben (Kunst, Recht, Staat usw.), fordern eine besondere einseitige Anwendung und Übung der emotionalen Funktionen, z. B. des Qualitätsgefühles in der Kunst, des Rechts- und Billigkeitsgefühls in der Rechtswissenschaft, dadurch die Werte dieser Art dem Bewußtsein sich kundgeben. In der Philosophie hingegen philosophiert von Hause aus das konkrete Ganze des menschlichen Geistes und dies in einem Sinne, den ich die je einzelne in Tätigkeit befindliche Funktionsgruppe »überspannend« nennen möchte. Auch im speziellsten philosophischen Teilproblem philosophiert der ganze Mensch. Nur indem er die wesenhaft geschiedenen Anschauungs-formen und Bewußtseinsstellungen, die in den »Wissenschaften« oder die in Religion und Kunst und deren Verwaltern je gesondert und differenziert eingenommen werden und die an die spezifische Gegebenheitsmöglichkeit der betreffenden Seins- und Wertregionen geknüpft ist, im Zentrum seiner Person zunächst reintegriert, vermag der Philosoph dasjenige auch nur der Möglichkeit nach zu leisten, was alle diejenigen, die einseitig in diesen Formen leben und wirken, nicht leisten können: die Wesensverschiedenheit dieser Formen der Anschauung und des zugehörigen Daseins- und Gegebenseins aufzuweisen und sie scharf zu umgrenzen; vermag er ferner — was das Wichtigste ist: die Anschauungs-, Denk-, Fühlformen, in denen die Forscher, die Künstler, die Frommen leben — und dies ohne sie gegenständlich zu haben — noch als besondere Wesensgehalte vor einen noch undifferenzierten schlechthin einfachen Blick des

Geistes zu bringen; er vermag sie vor einer reinen und formlosen Anschauung, resp. vor reinem und formfreien ›Denken‹ zu vergegenständlichen. Die alte platonische Forderung, daß der ganze Mensch in der Philosophie — nicht nur sein isolierter Verstand oder sein isoliertes Gemüt usw. Teilnahme am Wesenhaften suchen müßte, ist also nicht — wie Viele sehr kindisch annehmen — ein bloß psychologisches Merkmal des Charakters Platons: es ist eine in der wesenhaften Einheit und der sachlichen Problematik der Philosophie gelegene Forderung der Erkenntnismöglichkeit seitens ihres Gegenstandes selber. Es ist eine nicht psychologisch und nicht nur philosophie-erkenntnis-theoretisch, sondern ontisch gegründete Forderung. Denn die wesensverschiedenen Regionen des Seins selbst werden erst durch vorhergehende Reintegration der ihnen wesenhaft je zugehörigen Anschauungsformen, Aktarten usw. im Zentrum einer Person auf einen einheitlichen Ausgangspunkt als wesensverschiedene in ihrer besonderen Artung überhaupt faßbar. Nur dann wird dieser Satz vom ganzen philosophierenden Menschen gründlich mißverstanden, wenn an Stelle des konkreten Aktzentrums des Geistes der ›Mensch‹ als psychophysischer Gegenstand gesetzt wird, als dürfe auch dieser ›Mensch‹ seine Eigenheiten in die Philosophie mit hereingeben und die Philosophie so zu einem ›Roman‹ ihres Urhebers machen. Und wieder wurde der Gedanke mißverstanden, wenn er im Sinn des von dem platonischen Satze ganz verschiedenen Fichteschen Satzes, ›die Philosophie, die man habe, richte sich danach, was für ein Mensch man sei‹, den moralischen Charakter auch für den Inhalt, für das Ergebnis der Philosophie verantwortlich machte, anstatt nur für den

Aufschwung resp. das Maß, die Reinheit und die Kraft des Aufschwungs, der uns erst mit dem an sich bestehenden Seinsreich, mit dem es Philosophie zu tun hat, in mögliche Erkenntnisbeziehung setzt.

Und endlich wäre es auch ein Mißverständnis unseres Satzes, wenn man verkennte, daß jeder abschließende Akt des als Ganzes philosophierenden geistigen Menschen ein Erkenntnisakt sein muß — in der Ethik z. B. ebensowohl als in der Seinslehre —, daß dabei aber trotzdem das eigenartig Gegebene, das dieser Erkenntnis unterliegt, sehr wohl nicht »erkennenden« Funktionen des konkreten Geistes verdankt werden kann, ja bei gewissen Dingen muß. Es scheint mir, daß z. B. Wilhelm Dilthey in seinen Schriften die gebenden und die erkenntnismäßig abschließenden Funktionen und Akte des Geistes im Philosophieren nicht immer genau unterschieden habe und so gewissen ganz mißverständlichen rationalistischen Kritiken seiner Lehre Tür und Tor geöffnet habe. Es gibt heute zweifellos eine Art Bestrebung auf sog. »Erlebnisphilosophie«, die dem Grundirrtum huldigt, es könne Philosophie je etwas anderes sein als Erkenntnis und zwar streng objektive, allein durch den Gegenstand und nichts anderes bestimmte Erkenntnis; — sie könne etwa auch »Erleben« sein oder Urteile fällen über das je zufällige Erleben, z. B. über Evidenzgefühle, die sich hier und dort einstellen. Daß auch mein Aufsatz über: »Versuche einer Philosophie des Lebens« (siehe Abhandlungen und Aufsätze II) also psychologisch mißverstanden werden konnte, ist nur ein Zeichen äußersten Tiefstandes der betreffenden Kritiker oder eingebildeter Gefolgschaft. Es gibt aber auch — merkwürdigerweise — Philosophen, die auch die

emotionalen Wesensformen des Werterfassens und die für verschiedene Philosophen verschieden-reiche Fülle der von jenem Aufschwung des ganzen Menschen in ihrer Gegebenheit, nicht in ihrem Sein und Bestand abhängigen Materien möglicher Erkenntnis für ein bloß »zufälliges psychisches Erlebnisfaktum« halten, also der grenzenlos naiven Meinung sind, es genüge, um ein Philosoph zu sein, über beliebige Dinge richtig urteilen und schließen zu können.

Indem das konkrete Aktzentrum des ganzen Menschen sich zur Teilhabe am Wesenhaften aufzuschwingen sucht, ist also sein Ziel eine unmittelbare Einigung zwischen seinem Sein und dem Sein des Wesenhaften, d. h. es ist hier des Menschen Ziel, das zentrale Aktkorrelat alles möglichen Wesenhaften und zwar in der diesem Reiche immanenten Ordnung zu »werden«. Das besagt ebensowohl, daß das Aktzentrum sich selbst, d. h. sein eigenes Sein durch diese Teilhabe zu verwesentlichen und zu verewigen habe, als es besagt, daß die Wesenheiten in die Seinsform und Spannweite der Personalität überzuführen seien. Insofern aber — wie sich zeigen wird — die Idee eines (unendlichen) konkreten, personalen Aktzentrums als Korrelat aller möglichen Wesenheiten mit der Idee Gottes (oder doch mit einer Grundbestimmung dieser Idee) identisch ist, ist jener Versuch des Aufschwungs des ganzen geistigen Menschen immer zugleich ein Versuch des Menschen, sich selber als natürliches fertiges Sein zu transzendieren, sich selbst zu vergöttlichen oder Gott ähnlich zu werden (Platon). Zu »versuchen«, das Aktzentrum des eigenen Geistes aus seinem psychophysischen und biologisch-menschlichen Zusammenhang durch einen immer

neuen Aktus dieses Zentrums faktisch[1] — nicht nur durch ein abstraktivtheoretisches ›Absehen‹ oder bloßes ›Nichtachten‹ dieses Zusammenhangs — herauszulösen und es in das, der Gottesidee entsprechende universale Aktzentrum ›einzustellen‹, um aus diesem Aktzentrum heraus- und gleichsam ›in‹ seiner Kraft einen Blick auf das Sein aller Dinge zu tun — das ist als immer erneuter Versuch ein Wesensmerkmal des untersuchten ›Aufschwungs‹. Ob es ontisch möglich sei, daß dieser Versuch gelinge und wie weit er gelinge, das ist eine völlig andere Frage, welche den Inhalt der Philosophie, nicht den Ursprung der philosophischen Haltung des Geistes und die ihr wesensmäßig zugehörige einheitliche Intention betrifft.

b. Ausgangspunkt und Elemente des Aufschwungs.

Man muß beim Studium des Aufschwungs, der in die philosophische Geisteshaltung (und von ihr aus erst zum Gegenstande und zum Sein der Philosophie) führt zwei Dinge unterscheiden: ihren Ausgangspunkt und ihr Ziel. Nun aber bildet für alle Arten einer höheren, der Wertgruppe, die ich in meiner Ethik ›geistige Werte‹ nannte, zugewandten Geistestätigkeit (sei diese wissenschaftliche,

[1] Die später zu eruierenden Verfahrungsweisen der »Reduktion« der Daseinsmodi der Gegenstände, um durch sie ihr pures »Was«, ihr »Wesen«, ihre »Essenz« für sich zur Anschauung zu bringen, ein Verfahren, das E. Husserl neuerdings phänomenologische »Reduktion« genannt hat und die er nur als »Absehen« resp. »Dahingestelltseinlassen«, »Eingeklammertwerden« der Daseinsmodi (nicht des Daseins selbst, wie er annimmt) beschreibt, haben diesen versuchenden Aktus, das Sein des Aktzentrums aus dem psychophysischen Seinszusammenhang wenigstens der Funktion nach herauszulösen, also einen Seins-Prozeß, ein Anderswerden des Menschen zur Voraussetzung. Es muß also die geistige Erkenntnis-Technik dieser Umstellung der Person selbst diesen nur logischen Verfahrungsweisen des Absehens vorhergehen.

philosophische, ästhetische, künstlerische, religiöse, moralische) den gemeinsamen Ausgangspunkt die natürliche Weltanschauung[1] des Menschen und das in ihr gegebene Seiende und Wertvolle. Die identisch gemeinsame Voraussetzung aber für die grundverschiedenen Arten und Stellungnahmen, die von diesem Ausgangspunkt weg und in die Richtung irgendeines Wertbereiches vom Wesen der übervitalen Werte führen, ist das objektive Verhalten. Es ist das dem Wesen sogearteter Werte als solchem zugewandte Verhalten des Geistes überhaupt. Soll also die Überwindung des »moralischen Hindernisses« studiert werden, — jene Überwindung, die eben in dem Aufschwung gelegen ist und durch ihn erfolgt, so müssen wir zuerst die generelle Natur der natürlichen Weltanschauung kennen lernen und dasjenige Sein und Verhalten des Menschen, das ihr selbst wie ihren Gegebenheiten entspricht. Und nicht minder haben wir jenes identische Moment in dem Akte zu suchen, das 1. objektives Verhalten überhaupt, 2. philosophisches auf der Seite der Person fundiert. Und es wird sich hierbei als besonders bedeutsam erweisen, daß wir die drei wesensmäßig verschiedenen gegenständlich erkennenden Verhaltungsweisen, 1. Natürliche Weltanschauung, 2. Philosophische Weltanschauung, 3. Wissenschaftliche Weltauffassung, in ihrem richtigen Verhältnis zueinander gewahren.

Ein erstes Merkmal aller natürlichen Weltanschauung ist, daß das in ihr stehende Subjekt sein jeweiliges Um-weltsein resp. alles mögliche Umweltsein überhaupt für das Weltsein hält — und dies in allen Richtungen, räumlich, zeit-

---

[1] Resp. das natürliche »Betragen« (Wollen, Handeln usw.), desgl. die »natürliche Werthaltung«.

lich, sodann in der Innenwelts- und Außenweltsrichtung, in der Richtung auf das Göttliche wie in jener auf ideale Gegenstände. Denn in allen diesen Richtungen gibt es eine ›Umwelt‹, die so sehr sie für verschiedene Einzel- oder Kollektivsubjekte (Völker, Rassen, die natürliche Menschengattung), desgl. für verschiedene Organisationsstufen des Lebens verschiedenen Sondergehalt besitzt, einer essentiellen Struktur teilhaftig ist, die sie zur ›Umwelt‹ macht. Diese Struktur der natürlichen Umwelt ist das System der natürlichen Daseins-Formen (Dinge, Begebenheiten, natürliche Raum- und Zeitanschauung) mit dem ihm entsprechenden System der natürlichen Wahrnehmungs- und Gedanken- und Sprachformen (gesunder Menschenverstand und volkstümliche Sprache). Es hat in dem Lehrstück der ›Phänomenologie der natürlichen Weltanschauung‹ genau studiert zu werden und muß von der Kategorienlehre der Wissenschaft ebenso scharf geschieden werden wie von der Lehre von den Seins- und Erkenntnisformen, mit denen Philosophie als Philosophie es dann zu tun hat, wenn sie ihr besonderers Objekt schon erreicht hat und ihm gegenüber sich in Erkenntnisstellung befindet.

Wie immer aber diese Struktur des Umweltseins für den Menschen aussehe, auf alle Fälle ist es dem ihr entsprechenden Sein eigen, daß es mit seiner Struktur relativ ist auf die biologische Sonderorganisation des Menschen als einer besonderen Aktspezies des universellen Lebens. Und diese Daseinsrelativität oder diese Daseinsgebundenheit an die ›Organisation‹ besteht in gleichem Maße für die Struktur und den Gehalt der Wasinhalte dieser Umwelt (der in sie eingehenden Wesenheiten) wie für ihr reales

Dasein und die Formen ihres Daseins. Es ist die Welt der doxa — gemäß der platonischen Scheidung von δόξα und ἐπιστήμη — in der wir uns hier befinden. Und es ist dabei noch gleichgültig, ob wir bei der Umwelt an die Sonderumwelt eines Individuums, einer Rasse, eines Stammes oder Volkes denken oder an die generelle Umwelt des natürlichen Menschen als Vertreters dieser vitalen Gattung überhaupt. Das Seiende aber in eben derselben Seinsrelativität auf das Leben überhaupt so zu erkennen und zu denken, daß es in größtmöglicher Vollständigkeit und unter streng prinzipieller Ausscheidung aller Seinsrelativität (Wesens- und Daseinsrelativität) auf Individuen, Rasse, Volk usw. *nur mehr* auf die menschliche Organisation überhaupt oder auf das Identische in jedem Menschen seinsrelativ ist, das ist diejenige Reduktion, welche das wissenschaftliche »allgemeingültige« Erkennen vom Sein und Gehalt der Umwelt vornimmt. Aber die Grundtatsache, daß aus der Fülle des Welt-Seins überhaupt nur dasjenige in die Umweltsphäre eingeht, was für die Trieb- und die der Triebstruktur entsprechende Sinnesstruktur des Menschen von erfüllender resp. widerstreitender, auf alle Fälle antwortender Bedeutung ist, besteht für die vollständige und aller individuell-partikularen Seinsbezüge entkleidete, also nur mehr auf einen lebendigen Menschen überhaupt bezogene Umwelt genau in derselben Weise wie für die partikulareren Umwelten des Individuums, der Rasse usw. Die Richtung des philosophischen Erkennens ist nun aber im Unterschiede zum »wissenschaftlichen«, das in den Strukturformen — wenn auch nicht notwendig den Struktur-Inhalten — der »natürlichen Weltanschauung« verbleibt,

nicht in so gearteter Erweiterung der erkennenden Teilnahme am Sein der Umwelt oder an der Gewinnung einer (menschlich) ›allgemeingültigen‹ Umweltgelegen. Das philosophische Erkennen zielt vielmehr in eine völlig andere Seinssphäre, die außer uns jenseits der bloßen Umweltsphäre des Seins überhaupt gelegen ist. Darum bedarf es ja eben des besonderen Aufschwunges, um an das Sein der Welt selber heranzugelangen. D. h. es bedarf eines besonderen Gefüges zunächst moralischer Akte, um für den erkennenden Geist die Bande nach Möglichkeit zu beseitigen, die seinen möglichen Gegenstand innerhalb der natürlichen Umweltanschauung überhaupt (der gemeinen wie der ›wissenschaftlichen‹) seinsrelativ auf das Leben, seinsrelativ auf die Vitalität überhaupt und darum auch notwendig auf irgendein besonderes leiblich-sinnliches Triebsystem machen. Es bedarf dieser Akte, um den Geist das nur vitalrelative Sein, das Sein für das Leben (und in ihm für den Menschen als Lebewesen) prinzipiell verlassen zu machen, um ihn mit dem Sein, wie es an sich selbst und in sich selbst ist, in Teilnehmung treten zu machen[1].

Im Gefüge dieser moralischen, die philosophische Erkenntnis wesensmäßig disponierenden Grundakte unterscheiden wir eine positive Grundaktart und zwei negativ gerichtete Grundaktarten, die nur in ihrem ein-

[1] Da diese Akte prinzipiell in allen möglichen Graden von Menschen vollzogen werden können, so ist auch die Gewinnung des Gegenstandes der Philosophie oder des absoluten Seins (Wesens und Daseins) aller Gegenstände in allen Graden der Adäquation und der Fülle möglich.

Schon darum ist es ausgeschlossen, zu sagen, es könne Jeder von den absoluten Sachen und Werten auf alle Fälle entweder Alles, oder doch gleichviel oder gleichwenig oder gar nichts erkennen. Was Jeder auch nur erkennen kann, richtet sich vielmehr nach dem Grade des Aufschwungs.

heitlichen Zusammenwirken den Menschen an die Schwelle möglicher Gegebenheit des Gegenstandes der Philosophie gelangen lassen:

1. die Liebe der ganzen geistigen Person zum absoluten Wert und Sein,
2. die Verdemütigung des *natürlichen* Ich und Selbst,
3. die Selbstbeherrschung und dadurch erst mögliche Vergegenständlichung der, die natürliche sinnliche Wahrnehmung stets notwendig mitbedingenden *Triebimpulse* des als »leiblich« gegebenen und als leiblich fundiert erlebten Lebens.

In ihrem geordneten Zusammenwirken führen diese moralischen Akte — nur sie allein — die geistige Person als Subjekt möglicher Teilnehmung am Sein durch Erkennen, aus der Umweltsphäre des Seins oder aus der Richtung der Seinsrelativität überhaupt heraus und in die Weltsphäre des Seins, also in die Richtung des absoluten Seins hinein. Sie lösen den natürlichen Egocentrismus, Vitalismus und Anthropomorphismus des Menschen, der für alle natürliche Weltanschauung charakteristisch ist, und die ihnen genau entsprechende Sach-Charakteristik der Umweltgegebenheit als solcher auf — und das nach verschiedenen Richtungen.

Die Liebe zum absoluten Wert und Sein bricht die im Menschen befindliche Quelle der Seinsrelativität alles Umwelt-seins.

Die Verdemütigung bricht den natürlichen Stolz und ist die moralische Voraussetzung des für die Erkenntnis der Philosophie notwendigen gleichzeitigen Abstreifens,

1. der zufälligen Daseinsmodi von den puren Wasgehalten (Bedingung der Intuition der puren »Wesen«) und 2. der faktischen Verwobenheit des erkennenden Aktes in den Vital-Haushalt eines psychophysischen Organismus. Der Bestand der zufälligen Daseinsmodi an den Wasgehalten und diese Verwobenheit des erkennenden Aktes in den Haushalt einer psychophysischen Lebenseinheit aber entsprechen sich gegenseitig wesensmäßig. Sie stehen und fallen zusammen.

Die Selbstbeherrschung als Mittel der Zurückhaltung und als Mittel der Vergegenständlichung der Triebimpulse bricht die natürliche Concupiscentia und ist die moralische Bedingung einer sich von Null bis zur Vollkommenheit steigernden Adäquation in der Gegebenheitsfülle des Weltinhalts.

Also entsprechen den drei voneinander unabhängig variablen Maßstäben aller Erkenntnis:

1. Art und Grad der Seinsrelativität ihres Gegenstandes,
2. Evidente Wesenserkenntnis oder induktive Daseinserkenntnis.
3. Adäquation der Erkenntnis,

genau die genannten moralischen Akte als Vorbedingungen des Erkenntnisvollzugs:

die Liebe, der Kern und die Seele gleichsam des ganzen Aktgefüges führt uns in die Richtung des absoluten Seins. Sie führt also hinaus über die nur auf unser Sein relativ da seienden Gegenstände.

Die Demut führt uns vom zufälligen Dasein irgend eines Et-was (und allen in diese Sphäre gehörigen kategorialen Seinsformen und Seinsverknüpfungen) in die

Richtung zum Wesen, zum puren *Was*gehalt der Welt.

Die Selbstbeherrschung führt von inadäquater, im äußersten Falle vom nur symbolischen eindeutigen Meinen der Gegenstände von der Fülle O in die Richtung der vollen Adäquation der anschauenden Erkenntnis.

Zwischen diesen moralischen Haltungen und dem möglichen Fortschritt der Erkenntnis in einer dieser Grundrichtungen — (zum absoluten Sein, zur evidenten Einsicht, zur Adäquation), besteht nicht ein zufälliger oder ein empirisch-psychologischer Zusammenhang, sondern ein Wesenszusammenhang — ein Zusammenhang, in dem die moralische und die theoretische Welt aneinander — wie mit Klammern — ewig gebunden sind. Denn genau von denjenigen Faktoren in uns selber, denen innerhalb der natürlichen Weltanschauung und ihrer Umweltsgebundenheit (desgl. noch in der »Wissenschaft«) das je primäre Haben des je zufälligen Daseins der Dinge (im Gegensatz zu ihrem Wesen) entspricht, befreit uns die Demutshaltung. Sie hebt die systematische moralische Hemmung damit auf, welche die betr. Faktoren, das Auge unseres Geistes verdunkelnd, der puren Wesenserkenntnis hemmend entgegensetzen.

Nur eine aus diesen drei moralischen Grundhaltungen wird sich hierbei nicht nur als moralische Bedingung der philosophischen Erkenntnis, sondern (im Unterschied von der natürlichen Weltanschauung) auch der wissenschaftlichen Erkenntnis erweisen: diese Haltung ist die der Steigerung der Adäquation der Erkenntnis entsprechende Grundhaltung der Selbstbeherrschung der Triebimpulse durch den vernünftigen Willen. Und dem entspricht es

genau, daß die Wissenschaft im Unterschiede zur Philosophie sich (sei es induktiv, sei es in deduktiver Methode) in der Sphäre des zufälligen Seins bewegt (Wesenserkenntnis zwar voraussetzt, aber nicht selbst leistet) und dies auch da noch, wo sie z. B. Naturgesetze sucht und findet; und daß sie zweitens nicht das absolute Sein, sondern nur den Inbegriff all der seienden Gegenstände erkennend bearbeitet, die auf mögliche Beherrschbarkeit und Veränderlichkeit vermöge eines durch mögliche Lebensziele und Lebenswerte gelenkten, aber auch gebundenen Vernunftwillens noch seinsrelativ sind. Denn wie sehr Wissenschaft auch alle individuelle, volkliche, rassenmäßige Seinsrelativität der Gegenstände, ja sogar die Seinsrelativität auf die positive menschliche Naturorganisation und damit die Phase natürlicher Weltanschauung bereits überwindet und aus ihrem Gegenstande ausschaltet, so bleibt sie wie ihre gesamte Gegenstandswelt durch die konstitutive Grundbeziehung alles möglichen Seins auf mögliche Beherrschbarkeit durch einen vernünftigen, auf mögliche Ziele universellen Lebens überhaupt hingeordneten endlichen Willen überhaupt an die zwei Grundtatsachen im Menschen, 1. sein Wollen, 2. seine universellen Vitaleigenschaften, doch notwendig gebunden. Genau diese Grundtatsachen als auslesende Beziehungszentren alles Seins sind es aber, die dem primären Haben zufälligen Seins wie seinsrelativen Seins in aller nichtphilosophischen Geisteshaltung so genau entsprechen, daß ohne sie auch der Primat dieser Gegebenheiten in Wegfall käme. Und diese Grundtatsachen sind es auch, die die Liebe zum absoluten Sein und Demut gegenüber dem puren Was der Welt und der

Weltinhalte (gleichgültig, wie sich dieses Was und sein Zusammenhang nach Raum, Zeit, Zahl, Kausalität usw. in der Daseinssphäre des Zufälligen überhaupt über die Welt verteile) nach Möglichkeit aufzuheben und auszuschalten tendieren.

Und darum ist es auch wieder nicht zufällig, sondern es ist eine selbst wesensnotwendige Tatsache, daß auch die moralische Grundgesinnung des wissenschaftlichen Forschers gegenüber der Welt und seiner Aufgabe an ihr eine von der philosophischen Grundgesinnung gänzlich verschiedene ist und sein soll. Der positive Forscher ist in seinem Erkenntniswillen primär beseelt von einem Herrschafts- und einem erst aus ihm hervorgehenden Ordnungswillen gegenüber aller Natur: ›Gesetze‹, nach denen sich Natur beherrschen läßt, sind auch darum sein höchstes Ziel. Nicht was die Welt sei, sondern wie sie als gemacht gedacht werden kann, um sie innerhalb dieser obersten Grenze als praktisch veränderlich überhaupt zu denken, interessiert ihn. Darum ist Selbstbeherrschung um möglicher Weltbeherrschung willen sein Grundethos, nicht Demut und Liebe. Wohl muß auch den Forscher — so wie Wissenschaft die Philosophie, Erkenntnis des Zufälligen Wesenserkenntnis ja überhaupt voraussetzt — noch Liebe zur Erkenntnis der Dinge überhaupt bewegen. Nicht aber auch — wie den Philosophen — Liebe zu dem Sein der Gegenstände selbst. Und auch seine Liebe zur Erkenntnis ist nur Liebe zur Erkenntnis einer gewissen Art: derjenigen Erkenntnis, die außer dem, daß sie all dem genügt, was überhaupt Erkenntnis adäquat und logisch richtig macht (zwei Maßstabarten, die für alle Erkenntnis gelten) auch noch, aber

auch nur eine Beherrschbarkeit der Welt überhaupt, nicht also zu einem bestimmten Zwecke oder Nutzen, möglich macht. Wohl muß auch den Philosophen noch Selbstbeherrschung leiten; aber sie leitet ihn nur als heuristisch-pädagogische Maßregel, um — bei maximaler Adäquation der Erkenntnis der Gegenstände mit ihrer disponierenden Hülfe angekommen — durch volle Verdemütigung seines willentlichen Seins, das »zufällige Dasein« dem Sein des Gegenstandes abzustreifen und möglichst ausschließlich auf sein *Was*, sein ewiges Wesen hinzublicken. An der Schwelle seiner Erkenntnis angekommen, muß der Philosoph den Willen (das wesensmäßige Aktkorrelat alles zufälligen Daseins überhaupt) wieder ausschalten und sich dem puren Was seines Gegenstandes voll »hingeben«.

4. Der Gegenstand der Philosophie und die philosophische Erkenntnishaltung.

Mit Recht ist die Frage, welche Einsicht die erste sei an Evidenz, an die Spitze aller »klassischen« Philosophie gestellt worden, und mit Recht werden die großen Phasen der Philosophie an erster Stelle daran unterschieden, welche Einsicht die Stelle solchen einsichtigsten »Ausgangspunktes« aller Philosophie einnahm. Der erheblichste Einschnitt in der Geschichte des europäischen Denkens wird ferner mit Recht darin gesehen, daß seit Descartes das Problem der Erkenntnis der Dinge vor dem Problem des Seins der Dinge in sich selbst den Vorrang gewinnt. Die antike wie die mittelalterliche Philosophie ist vorwiegend Seinsphilosophie; die moderne, mit wenigen Ausnahmen, vorwiegend Erkenntnistheorie. Ob sich aber die Philosophie in dieser

oder jener dieser grundsätzlich voneinander abweichenden Richtungen gestalte, das hängt wesentlich davon ab, was als jene voraussetzungsloseste und ursprünglichste und unumstößlichste Einsicht ausgegeben ist und in welcher Ordnung von Ursprung, Voraussetzung und Folge sich die ferneren Einsichten folgen. Darum muß auch jede Erörterung des Wesens der Philosophie mit diesem Problem der ›Ordnung der fundamentalsten Evidenzen‹ beginnen.

Die erste und unmittelbarste Evidenz, zugleich diejenige, die schon zur Konstituierung des Sinnes des Wortes ›Zweifel an Etwas‹ (an dem Sein von Etwas, an der Wahrheit eines Satzes usw.) vorausgesetzt ist, ist aber die evidente Einsicht, die in Urteilsform besagt, daß überhaupt Etwas sei oder noch schärfer gesagt, daß ›nicht Nichts sei‹ (wobei das Wort Nichts weder ausschließlich das Nicht-Etwas noch das Nicht-Dasein von Etwas, sondern jenes absolute Nichts bedeutet, dessen Seinsnegation im negierten Sein das So-Sein oder Wesen und das Da-Sein noch nicht scheidet). Der Tatbestand, daß nicht Nichts sei, ist gleichzeitig der Gegenstand erster und unmittelbarster Einsicht, wie der Gegenstand der intensivsten und letzten philosophischen Verwunderung — wobei diese letztere emotionale Bewegung angesichts des Tatbestandes freilich erst dann voll einzutreten vermag, wenn ihr unter den die philosophische Haltung prädisponierenden Gemütsakten die den Selbstverständlichkeitscharakter (und eben damit den Einsichtscharakter) des Tatbestandes des Seins auslöschende Demutshaltung vorangegangen ist. Also: gleichgültig, auf welche Sache ich mich hinwende und auf welche, nach untergeordneteren

Seinskategorien schon genauer bestimmte Sache (als da z. B. sind Sosein-Dasein, Bewußt-sein — Natursein, reales Sein oder objektives nichtreales Sein, Gegenstandsein — Aktsein, desgleichen Gegenstand- und Widerstandsein, Wertsein oder wertindifferentes »existentiales« Sein, auf substanzielles-attributives, akzidentielles oder Beziehungsein, auf Möglichsein, Notwendigsein oder Wirklichsein, auf zeitfreies, schlechthin dauerndes oder Gegenwärtig-, Vergangen-, Zukünftigsein, auf das Wahrsein (z. B. eines Satzes), Giltigsein oder vorlogisches Sein, auf ausschließlich mentales »fiktives« Sein (z. B. der nur vorgestellte »goldene Berg« oder das nur vorgestellte Gefühl oder außer mentales resp. beiderseitiges Sein) ich hinblicke: an jedem einzelnen, beliebig herausgegriffenen Beispiel innerhalb einer oder mehrerer sich je kreuzender sog. Arten des Seins wie an jeder dieser herausgegriffenen Arten selbst wieder, wird mir diese Einsicht mit unumstößlicher Evidenz klar — so klar, daß sie an Klarheit Alles überstrahlt, was mit ihr nur in denkbaren Vergleich gebracht werden kann. Freilich: wer gleichsam nicht in den Abgrund des absoluten Nichts geschaut hat, der wird auch die eminente Positivität des Inhalts der Einsicht, daß überhaupt Etwas ist und nicht lieber Nichts, vollständig übersehen. Er wird bei irgendeiner der vielleicht nicht minder evidenten, aber der Evidenz dieser Einsicht doch nachgeordneten Einsichten beginnen, wie z. B. der im Cogito ergo sum vermeintlich liegenden Einsicht oder in solchen Einsichten, wie daß es Wahrheit gäbe, daß es einen absoluten Wert gäbe, daß geurteilt wird, daß es Empfindungen gäbe oder daß es eine »Vorstellung« der Welt gäbe usw.

Die Einsicht, von der wir reden, wäre nicht einmal evident — geschweige die ursprünglichste und bei jedem versuchten Zweifel an Etwas schon vorausgegebene Einsicht — wenn sie zu »begründen« wäre. Sehr wohl aber bedarf die Behauptung einer Begründung, daß sie und keine andere die erste und unumstößlichste Einsicht ist. Denn eben dies wird ja sogar von der Mehrzahl der Philosophen, z. B. von allen Philosophen bestritten, welche die Einsicht in den Bestand von Erkenntnis, oder wie Andere, die Einsicht in den Bestand von Wahrsein, Giltigsein oder sogar Wertsein, dieser Einsicht wollen an Evidenz vorhergehen lassen. Darum sind besondere, allgemein erkannte Methoden zu finden, um den Primat dieser Einsicht vor allen anderen zu erhärten und es wäre mit Hilfe dieser Methoden jeder Versuch, an die Stelle dieser Einsicht eine andere zu setzen, in extenso zu widerlegen[1].

Ehe diese Methoden entwickelt und an einigen Beispielen angewendet werden, ist aber eine zweite Einsicht aufzuführen, die auf Grund der ersten und auf Grund einer Einteilung des Seins besteht, die aller Sonderung der Seinsarten, Seinsformen usw. überlegen ist, also von allen sonstigen Einteilungen des Seins auch nur geschnitten werden kann. Die Scheidung, die ich meine, betrifft den Unterschied, der zwischen einem und einem anderen nicht Nichtseiendem in der Rücksicht obwaltet, ob es nur in einseitiger resp. gegenseitiger Abhängigkeit von einem anderen Seienden oder mit Ausschluß jeder möglichen

---

[1] Eingehend soll dies geschehen in meinem demnächst erscheinenden Buche: »Die Welt und ihre Erkenntnis«, Versuch einer Lösung des Erkenntnisproblems.

Abhängigkeit von einem anderen Seienden und das heißt auf »absolute« Weise ist. Ein Seiendes also, das — wenn es ist — ausschließlich ist, sein Sein in sich und nur in sich hat, also von Nichts zu Lehen trägt, wollen wir — wie immer es sonst nach den übrigen Seinsunterschieden bestimmt sein mag, das absolut Seiende nennen. Das absolut Seiende kann im Verhältnis zu anderen Seinsunterschieden je verschieden aufgefaßt und begriffen werden, ohne daß diese Unterschiede in ihm selbst vorhanden sind. Es kann z. B. gegenüber der gesamten Sphäre des möglichen (stets relativen) Gegenstandseins (für einen möglichen Akt des Meinens) als das auch »Fürsichseiende« (»ens pro se«) bezeichnet werden. Es kann gegenüber allem Sein, das einer möglichen urteilsmäßigen Anerkennung resp. eines satzmäßigen Wahrseins »über« sein Sein zu seinem Sein bedarf als »ens a se«, gegenüber allem Seienden, das nur »durch« (sei es nur logisch oder auch kausal) ein anderes Sein ist, als »ens per se« bezeichnet werden. Es kann gegenüber allem absoluten Sein, das nur absolutes Sein einer nur gemeinten, d. h. mentalen oder fiktiven Existenz ist, das nicht nur meinungsrelative absolute Sein, sondern das zu allem Meinem absolut-absolute Sein genannt werden. Das Alles und Ähnliches sind nur relativ sinnvolle Bestimmungen des absoluten Seins, die berechtigt sind, nicht aber in sein Sein selbst hineingetragen werden dürfen.

Dann ist die Einsicht, daß ein absolut Seiendes ist, oder ein Seiendes, durch das alles andere nicht absolute Sein sein ihm zukommendes Sein besitzt, die zweitevidente Einsicht. Denn wenn es (wie wir an jedem Beispiel eines irgendwie Seienden klar erkennen) überhaupt Etwas gibt

und nicht lieber überhaupt Nichts, so kann zwar dasjenige an unseren beliebig zu musternden »Beispielen«, was relatives Nichtsein (sowohl Nicht-Etwas-sein wie Nicht-Dasein) an ihnen ist, auf die möglichen Abhängigkeiten und Relationen geschoben werden, welche deren Sein von anderem Sein besitzt (darunter auch von dem erkennenden Subjekt), niemals aber ihr Sein selbst. Dieses Sein selber fordert nicht vermöge eines Schlusses, sondern vermöge einer unmittelbar anschauenden Einsicht eine Quelle in einem schlechthin und ohne jede nähere einschränkende Bestimmung Seienden. Dem Leugner dieses Satzes kann man nur zeigen, daß selbst der Versuch seiner Leugnung und alle seine Argumente das absolut Seiende selbst in seiner eigenen Intention als ihm faktisch gegeben und von ihm faktisch anerkannt voraussetzen. Er faßt es faktisch in jeder seiner Intentionen »mit« ins geistige Auge, wie sofort sonnenklar wird beim intellektuellen Versuch seiner Wegnahme; er sieht durch das Gewebe jedes relativen Seins, also auch jedes relativen Nichtseins auf es hindurch und in seine Richtung. Um aber in seine Richtung zu sehen, muß er auch das Ziel soweit sehen, als es eben nichts weiter ist als das absolut Seiende — ohne nähere Bestimmung.

Freilich: das Leuchten des Lichts dieser Wahrheit ist nicht an erster Stelle von logischer Akribie abhängig. Wie die Einsicht in den ersten Satz davon abhängig ist, daß man sich die zweifellose objektive Möglichkeit, daß überhaupt Nichts sei nicht nur dann und wann urteilsmäßig zum Bewußtsein gebracht hat, sondern gleichsam in ihr so lebt, daß das Sein jedes Seienden als wunderbare Aufhebung dieser Möglichkeit gegeben ist, — als die ewig er-

staunliche Zudeckung des Abgrundes des absoluten Nichts, so ist das Leuchten des Lichts dieser zweiten Einsicht davon abhängig, daß man an allem relativen und abhängigen Sein (und hier an erster Stelle an sich selbst) nicht nur das Sein, sondern auch das relative Nichtsein mitgewahrt, also nicht — ohne es recht zu merken und zu wissen — heimlich irgendein relatives Sein mit dem absoluten Sein identifiziert. Nicht das ist daher eine Frage, ob die Menschen das Sein des absoluten Seins in jedem Momente ihres bewußten Lebens mitgewahren, mit-meinen, sondern nur das ist eine Frage, ob es sich auch für sie vom relativen Sein genügend streng und klar abhebe oder für ihr Bewußtsein heimlich mit diesem oder jenem Teile dieses relativen Seins dadurch verschmelze, daß sie dessen relatives Nichtsein nicht mitgewahrend es dem absoluten Sein bewußt oder unbewußt gleichsetzen und unterschieben. Wer immer ein relativ Seiendes verabsolutiert, der muß notwendig, da er nunmehr das absolute Sein nicht mehr geschieden von diesem gewahrt, dasjenige werden, was man einen Relativisten nennt. Immer — immer ist der Relativist ja nur der Absolutist des Relativen. Schon hier also gilt das früher Gesagte, daß eine gewisse moralische Haltung der ganzen Person eine Voraussetzung für die Klarheit des Lichtes einer philosophischen Einsicht ist. Denn nur wer auch, ja wer zuvor in dem Wertaspekt der Welt und seiner selbst neben dem relativen ›Stolz‹ des Seins und des positiven Wertes jedes Dinges auch das Maß und die Art der ihm gebührenden ›Demut‹ seines relativen Nichtseins und seines Unwertes mit wahrnimmt und wessen Liebe zugleich auf das absolut und positiv Wertvolle (das Summum bonum) als auf ein in seinem Bewußt-

sein von den übrigen relativen Gütern gesondertes Gut klar gerichtet ist, wird auch die oben genannten Bedingungen erfüllen können, ohne deren Erfüllung ihm das Licht beider Einsichten nicht leuchtet. Denn sowohl die »Selbstverständlichkeit« des Seins, die eben gerade das ist, was die klare Einsicht in die unermeßliche Positivität des Tatbestandes, daß überhaupt Etwas ist und nicht lieber Nichts, versperrt, wie auch die bei je verschiedenen Subjekten in verschiedener Weise und an verschiedenen Zonen des relativen Seins stattfindende Verleugnung des relativen Nichtseins der Dinge, ihrer relativen »Nichtigkeit«: beide sind eine abhängige Funktion jenes »natürlichen Stolzes«, jener natürlich-instinktiven (freilich biologisch zweckmäßigen) Selbstüberschätzung und daraus folgenden Selbstsicherheit des Daseins, die z. B. auch den Tod und die unermeßliche Zeit, da wir nicht waren und nicht sein werden vor dem Bewußtsein so merkwürdig verleugnen läßt. Und nur, wenn wir uns zu wundern gelernt haben, daß wir selber nicht nicht sind, werden wir auch die ganze Klarheitsfülle des Lichts der beiden genannten Einsichten und ihren Evidenz-Vorzug vor allen anderen Einsichten voll empfangen können.

Die dritte Einsicht, die in der »Ordnung der Evidenz« folgt, das heißt so »folgt«, daß wir unter den Gliedern dieser Ordnung das je vorhergehende je schon wesensmäßig einsahen, — wenn das folgende Glied einsehen zu wollen auch nur einen möglichen Sinn besitzen soll; oder — anders gesagt — so folgt, daß wir das je folgende noch sinnmöglich »bezweifeln« können, wenn wir es bei den vorhergehenden schon nicht mehr vermögen, entspricht in Urteilsform dem Satze, daß alles mögliche Seiende ein Wesensein

oder Wassein (Essentia) und ein Dasein (Existencia) notwendig besitzt und dies ganz gleichgültig, was sonst es sein mag und welcher Sphäre des Seins es nach anderen möglichen Scheidungen der Seinsarten und -formen es auch angehören mag. Auch hier genügt jedes beliebige Beispiel eines Seienden (sei es Akt-Sein oder Gegenstand-Sein, sei es »ein« Seiendes oder selbst schon eine besondere Form des Seins, wie z. B. reales Sein und objektives nichtreales Sein oder subsistentes und inhaerentes Sein), um die für jedes mögliche Sein überhaupt gültige Scheidbarkeit von Wesen und Dasein aufzuzeigen, zugleich aber die Einsicht zu gewinnen, daß jegliches Seiende notwendig ein Wesen und ein Dasein besitzen müßte. Auch das Realsein z. B. hat wieder sein besonderes Wesen. Es muß also auch zu jedem Wesen von Etwas auch irgendein Dasein gehören und zu jedem Dasein ein bestimmtes Wesen — obzwar die Wesenserkenntnis eine vollständig verschiedene ist von der Daseinserkenntnis, verschieden ebensowohl an Evidenz wie an Geltungsweite, wie auch an Erreichbarkeit für uns. Denn unsere Daseinserkenntnis und Daseinszusammenhangserkenntnis ist weit eingeschränkter als unsere Wesens- und Wesenszusammenhangserkenntnis der Welt. Dürfen wir doch hier schon den grundlegenden Satz aussprechen, daß, was immer im Wesen irgendwelcher Gegenstände enthalten ist oder von ihnen qua Wesen gilt, a priori und notwendig auch in allen möglichen daseienden Gegenständen desselben Wesens enthalten ist oder von ihnen gilt — ob diese daseienden Gegenstände oder ein Teil von ihnen für uns erkennbar seien oder nicht; wogegen keineswegs Alles, was von den als daseiend erkannten Gegenständen gilt oder in ihnen enthalten ist,

auch vom Wesen dieser Gegenstände gilt oder in ihnen enthalten ist[1].

Haben wir uns den puren Wasgehalt eines Gegenstandes (oder eines Aktes) zur vollen Einsicht gebracht oder eine bestimmte Ordnung oder einen Zusammenhang solcher Gehalte, so hat diese Einsicht Eigenschaften, die sie von aller Erkenntnis des Reiches des ihr gegenüber ›zufälligen‹ Daseins grundsätzlich unterscheidet: Sie ist abgeschlossen, also unvermehrbar und unverminderbar, d. h. streng evident, wogegen aller Erkenntnis zufälligen Daseins (wie immer es gefunden werde, durch direkte Wahrnehmung oder durch Schlüsse) nie mehr als Vermutungsevidenz oder vorbehaltliche Evidenz gegenüber neuer Erfahrung resp. einem erweiterten Schlußzusammenhang zukommt (objektiv also in Urteilsform nicht Wahrheit, sondern Wahrscheinlichkeit). Sie ist Einsicht und ›gilt‹ (in Urteilsform) ›apriori‹ für alles mögliche Daseiende desselben Wesens, auch das uns jetzt unbekannte oder überhaupt unerkennbare. Alle wahre Apriorität ist insofern Wesensapriorität. Sie ist drittens als bloße Wesenseinsicht ebensowohl (ja oft leichter) vollziehbar an dem bloßen Gemeintsein der Ficta des betreffenden Wesens

[1] Da das formale und materiale Wesensapriori nicht nur gilt »für« das Daseiende, an dem es zufällig gefunden ist und das in den Grenzen unserer Daseinserfahrung gelegen ist, sondern auch auf dasjenige Daseiende desselben Wesens, das jenseits und außerhalb der Sphäre unserer möglichen Daseinserfahrung gelegen ist, haben wir in ihm auf alle Fälle ein Wissen, das — ohne die Wesenheiten der erfahrungstranszendenten Sphäre erschöpfen zu müssen — für diese Sphäre und ihr Daseiendes auf alle Fälle mitgültig ist.

Wie sich daraus eine positive Lösung der Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik gewinnen und das Verdikt Kants über die Metaphysik widerlegen läßt, kann hier nicht gezeigt werden und bleibt einer systematischen Behandlung des Erkenntnisproblems vorbehalten.

als an wirklich daseienden Gegenständen dieses Wesens. Wenn ich z. B. etwas faktisch Unlebendiges durch Täuschung für lebendig halte, die Lebendigkeit des im Täuschungsakt gemeinten Gegenstandseins also ein Fictum ist, so muß doch das Wesen des Lebendigen im Fictum ebensowohl enthalten sein wie im wahrnehmenden Auffassen eines faktisch Lebendigen. Nur bezüglich des absoluten Seins, dessen einsichtiger, nach Wesen und Dasein noch ungeschiedener Bestand dieser Scheidung von Wesen und Dasein und den beide betreffenden wahren Sätzen vorhergeht, nicht also folgt, ist die Bemerkung hinzuzufügen, daß es, da es seinem Begriffe nach in seinem Sein überhaupt von keinem anderen möglichen Sein abhängt, auch dem Dasein nach nicht zufällig sein kann, sein Dasein vielmehr so beschlossen sein muß, daß es aus seinem Wesen (welch immer dies sei) selbst und ausschließlich notwendig folge. Während also die Scheidung von Wesen und Dasein innerhalb alles relativ Seienden eine ontische ist, im Sein der Sachen selbst und nicht in unserem Verstande gelegene, ist sie gegenüber dem absoluten Seienden — was immer es sei — nur erkenntnisrelativ auf ein erkennendes Subjekt. Da-Sein und Wesen fallen im absoluten Sein in Eins zusammen, freilich so, daß unter der Voraussetzung der erkenntnisrelativen Trennung sein Dasein aus seinem Wesen folgt, nicht aber umgekehrt sein Wesen aus seinem Dasein.

Schon damit haben wir zur Bestimmung des Gegenstandes der Philosophie zwar noch nicht alle, aber einige wesentliche Materialien gewonnen. Wir dürfen sagen: Philosophie ist ihrem Wesen nach streng evidente, durch Induktion unvermehrbare und unvernicht-

bare, für alles zufällig Daseiende »a priori« gültige Einsicht in alle uns an Beispielen zugänglichen Wesenheiten und Wesenszusammenhänge des Seienden, und zwar in der Ordnung und dem Stufenreich, in denen sie sich im Verhältnis zum absolut Seienden und seinem Wesen befinden.

Die Richtung des Erkennens auf die Absolutsphäre oder das Verhältnis zur Absolutsphäre alles möglichen objektiven Seins und die Richtung auf die Wesenssphäre alles objektiven möglichen Seins im Unterschiede zu seiner zufälligen Daseinssphäre — das und das allein macht die Natur des philosophischen Erkennens an erster Stelle aus; und dies, im strengsten Unterschied von den Wissenschaften, die es ebenso notwendig mit auf mannigfachste Weise seins-relativem (und zwar daseins- wie wesensrelativem) Sein zu tun haben und die alle ihre Erkenntnisse entweder (freilich auf Grund von in Wesenszusammenhängen gründenden sog. Axiomen) an dem intramentalen Sein bloßer Ficta vollziehen (so die gesamte Mathematik) oder an zufälligem Dasein und seinem Daseinszusammenhang. —

Indes schon in dieser unvollständigen Gegenstandsbestimmung der Philosophie wie in allem früher über sie Gesagten, kommt ein Begriff vor, der bisher ungeprüft zugelassen war, der aber angesichts des weit überwiegenden Zuges der modernen Philosophie seit Descartes alles Gesagte in Frage zu ziehen scheint. Dieser Begriff ist jener der Erkenntnis und aller mit ihm zusammengehöriger Begriffe. Wir haben zu sagen, welche Art Sein das Sein der Erkenntnis ist, und wir sind um so mehr dazu verpflichtet, als wir in der Ordnung des Evidenten oder der

Stufen möglicher Bezweifelbarkeit von Einsichten nicht wie Descartes, Locke, Kant und andere von der »Erkenntnis« oder dem »Denken« oder dem »Bewußtsein« oder irgend einer Art von »Ich« oder dem Urteil usw. ausgegangen sind, um erst mit deren Hilfe die ontischen Grundbegriffe zu gewinnen. Ja wir werden die bisher gewonnene Evidenzordnung unserer drei Sätze selbst nur endgültig aufrechterhalten können, wenn wir die von diesen Forschern angenommene Evidenzordnung nicht nur auf dem Boden der unsrigen widerlegen, sondern auch positiv zeigen, was denn nun Erkenntnis überhaupt in einem Reiche bloß seiender Etwasse selber sei und bedeute.

Mit der Erörterung dieser Frage, die über die Bestimmung des Wesens der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens bereits erheblich hinausreicht, seien die Veröffentlichungen über »die Welt und ihre Erkenntnis« begonnen, die wir demnächst der Öffentlichkeit vorzulegen gedenken.

Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt

(Ein Vortrag)

1917

Jedem gesunden menschlichen Geiste wohnt die Fähigkeit ein, dieselben Weltereignisse unter grundverschiedenen Höhenlagen seiner geistigen Blickrichtung zu betrachten. Auch das wilde Schauspiel des uns umtobenden Krieges steht unter dieser Regel. Welche dieser Höhenlagen wir einzunehmen hatten, als der Krieg begann, welche wir noch heute Tag für Tag einzunehmen haben, sofern wir direkt oder indirekt, im Felde oder zu Hause an seiner harten Führung tätig mitwirken — dies zu entscheiden ließ und läßt uns die Stimme unseres Herzens keine Wahl. Unser Herz sprach deutlich zuerst das Wort: Deutschland! Heißen, immer neu aufquellenden Dankes voll dafür, was unserem Leib und unserer Seele dieses geliebte Land täglich gab und gibt, fühlen wir uns bis in unsere tiefsten Existenzwurzeln als die Gebilde seines Bodens und seiner Geschichte. Demütigen Sinnes erkennen wir das Gute wie die notwendige Beschränkung darin, daß Gott unsere unmittelbar von ihm selbst geschaffenen Seelen in die Geschichte dieses Landes und in Deutschlands Schicksal untrennbar hineingewoben hat. So durfte uns weder Zeit noch Ruhe bleiben, eine andere geistige Blickrichtung auf die Weltereignisse einzunehmen, als diejenige

ist, die der Ausdruck ‚Deutschland' bezeichnet. Worauf immer auch die mannigfaltigste Not das Auge Jedes von uns Tag für Tag hinlenken mußte, auf das Ergehen unserer Lieben, unserer Familie, unserer Freunde, Verwandten, Dorf-, Stadt-, Stammesgenossen, auf eigene und fremde wirtschaftliche Not der Gegenwart und Zukunft: Umspannt blieben alle diese einzelnen wechselnden Blickstrahlen einer niedrigeren Höhenlage von einem hellen, festen Grundstrahl unseres Geistes: Deutschland ist seine Richtung! Und so soll und muß es bleiben so lange, bis ein ehrenvoller Friede unser wurde. Noch haben wir kein Recht als praktisch-tätige Wesen unserem Blicke eine Höhenlage zu geben, die — von der Linderung individuellen Kriegsleids abgesehen — über die ragenden Zinnen der noch immer, Gott sei Dank, unverletzten Burg ‚Deutschland' hinausspähte. Noch haben wir kein Recht, in irgendeinem Sinne für die Welt praktisch zu sorgen.

Aber so wahr dies ist: Wir dürfen in jenen stillen Stunden, da uns die praktische Sorge für Deutschland Muße läßt, auch an die Welt denken: An die Welt, in deren Ganzheit und Einheit derselbe Schöpfer, der die Welt und unsere Seelen unmittelbar schuf, uns hineingesetzt hat, ihn zu lieben, ihn zu preisen und ihm gehorsam zu sein. Wir dürfen dies nicht nur, wir sollen es sogar. Und wir sollen es nicht nur um des einen heiligsten Blutes selber willen, das für dieser einen Welt solidarische Sünde und Schuld, das um der gemeinsamen all ineinander so wunderbar verwobenen Drangsale aller Kinder Adams, ja aller Kreatur dahinströmte: Wir sollen es auch darum noch, auf daß wir unsere Seelen und Gedanken erleuchten und frei genug machen, um auch unseren praktischen

Dienst an Deutschland auf rechte Weise zu tun, und das heißt in letzter Linie auf eine Weise, wie sie Gott wohlgefällig ist.

Zu einer solchen stillen Stunde der Betrachtung lade ich Sie heute ein, zu einer Stunde der Betrachtung, in der wir wagen dürfen, in der wir wagen sollen, unseren Geistesblick über Deutschland noch hinaus zu werfen auf die Welt.

Bevor ich in die Sache eintrete, erlauben Sie mir noch ein Wort, das unser Verstehen vielleicht erleichtert. Versuchen wir uns einmal der gewohnten Denk- und Fühlweise und aller Vorurteile für eine kurze Zeit zu entschlagen, wie sie bezüglich des Weltkrieges Parteimeinung, täglicher Verkehr und Presse, ja in uns hineingesponnen haben. Versuchen wir mit reinen naiven Menschenaugen — als gehörten diese Augen einem menschlichen Wesen an, das aus einem längst verflossenen Jahrhundert Europas in unser Zeitalter gleichsam nur zu Gaste kommt und sich verwundert umsieht, — das Schauspiel um uns her zu betrachten. Werfen wir auf diese Dinge einen Blick, der genau, gütig und wägend ist, aber der doch religiös und metaphysisch, ich möchte sagen entfremdet genug ist, um alles, was wir um uns herum sahen, nicht nur als einzeln längst gewohnte Wirklichkeit des Tages zu sehen — und vielleicht hat sich unser Auge sogar an dies Töten und Hassen schon allzusehr gewöhnt —, sondern immer auch alles zugleich als Symbol eines eigentümlich moralischen Gesamtstatus der heutigen europäischen Menschheit.

Im Mittelpunkt der sittlichen Lebensrichtung, die wir die christliche nennen, steht das gewaltige Gebot: »Du sollst Gott lieben aus ganzem Herzen und mit ganzem

Gemüte und deinen Nächsten als dich selbst.« Wer ganz unvermittelt durch die Geschichte und durch eine Interpretation dieses Gebotes von diesem Satze aus auf die Nöte der Gegenwart Europas, ja der Welt blickt: Welches Gefühl und welcher Gedanke muß ihn erfüllen? Nun, das Gefühl heißt um so mehr »Verzweiflung« als er das Gebot ernst nimmt. Und der Gedanke heißt: »Bankerott des Christentums« oder — wie man auch sagte — »Außerkraftsetzung der Bergpredigt«. Wundern wir uns keinen Augenblick, daß dieses Urteil nicht nur als selbstverständlich gefällt wird von Japanern, Chinesen, Indern (erst jüngst z. B. vom indischen Dichter Tagore in seinem sehr lesenswerten Vortrag[1] in Tokio), sondern auch von vielen hochstehenden Europäern aller Nationen. Wie anders sollte denn das Urteil eines unverbildeten Menschensinnes lauten? Schreiben Sie dagegen ganze Folianten, in denen all das geltend gemacht wird, was ohne Zweifel gegen das Urteil einzuwenden ist. Jeder naive Mensch wird Ihnen antworten: Schwarz ist nicht weiß; alles, was du mir da erzählst über den wahren Sinn des Gebotes oder darüber, welche europäischen Menschenschichten die sogenannte »Schuld« an dem Ereignis tragen, wie es sich vorbereitet, wie es geworden ist, ist mir total gleichgültig. Was kümmert mich das alles! Das verwirrt nur mein Urteil — gemäß der Regel, daß klare Wertaussagen sehr häufig verwirrt werden durch zu genaue detaillierte Kenntnis des kausalen Verlaufs der zu wertenden Dinge. Faktum ist, daß die europäische Kultur christlich verwurzelt ist. Faktum ist, daß Europa sich selbst »christlich« nennt und daß es seine Kinder fast

[1] In dem Buche »Nationalismus«, Leipzig 1919.

2000 Jahre nach christlichen Grundsätzen zu erziehen vorgibt. Und Faktum ist, daß eines der Ergebnisse, eine der Früchte dieser fast 2000 jährigen christlichen Erziehung, eine mit allen Mitteln des Verstandes, der Technik, der Industrie, des Wortes getriebene Barberei ist, wie sie die Welt nie gesehen hat. Das und nur das ist das mich interessierende Faktum. Das nenne ich: »Außerkraftsetzung der Bergpredigt«. — So lautet die Aussage des unbeteiligten Zuschauers. Verhalten wir uns denn anders wie dieser Zuschauer, wenn wir das Haus und die Wohnung einer Familie betreten, wo Schmutz, Unordnung, wo die niedrigen Reden der Kinder, wo alles, was wir wahrnehmen, den Gesamtzustand einer moralischen Fäulnis verrät? Solch Gesamtzustand ist zunächst ein Unteilbares — gleichgültig, wie er geworden ist, gleichgültig, wer daran Schuld hat, ob der Vater, die Mutter, der Urgroßvater oder sonstwer. Jede tiefere Menschenerfahrung lehrt, daß solche Gruppen- und Gesamtschuld niemals in die Schuld Einzelner vollständig aufzuteilen ist. Jede aufmerksame Erfahrung lehrt, daß gerade jedes tiefere Eindringen in die moralischen Beziehungen der Glieder einer solchen Familie die unfaßbare Gegenseitigkeit der Verschuldung um somehr an den Tag bringt, je tiefer das Eindringen ist. Die christliche Gedankenwelt enthält die wichtigen Begriffe einer Gesamt- und Erbschuld, und eine tiefere Philosophie vermag sie zu bestätigen[1]. Wir sollten sie nicht nur kennen als die dogmatischen Begriffe der Erbsünde und Erbschuld, und nicht nur bezogen auf die ganze menschliche Gattung, sondern auch bezogen auf Zeitalter, Kulturkreise, Völker.

[1] Siehe hiezu mein »Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik« II. Teil.

So wird der Christ auch die europäische Anarchie dieses Krieges, oder besser dieser Kriegsrevolution, als auf einer Gesamt- und Erbschuld der letzten Jahrhunderte europäischer Geschichte beruhend anzusehen haben.

Aber ebenso gewiß als der Vorwurf eines »Bankerottes des Christentums« verständlich ist, ist auch dies: Wer immer die Gestalt Christi ergriffen hat im Glauben und als das erhabenste Modell und Vorbild jedes Menschenherzens — er kann die Rede vom endgültigen Bankerott des Christentums in Europa gleichwohl nicht anerkennen. Was also soll ein Mensch in solcher Lage tun?

Vor allem soll er sich nicht begnügen mit zu rascher und billiger Auskunft — sei es des Unglaubens oder des unechten Scheinglaubens. Der radikalste Unglaube meint es, wenn er vom Bankerott des Christentums spricht, so: Es sind nicht die Menschen, nicht die Träger des christlichen Gedankens — es ist die christliche Moral, das christliche Lebensideal selber, die Bankerott gemacht haben. Dieses Ideal widerstreite eben der Natur des Menschen; es fordere, was der Mensch nicht leisten könne; es sei durch ein anderes, ehrlicheres, praktikableres Ideal zu ersetzen. Bestand denn nicht immer und überall diese tiefgehende Spannung zwischen den Forderungen der Bergpredigt und der historischen Wirklichkeit von Politik, Geschäft, sozialen Zuständen? Ist es nicht höchstens nur ein quantitativer Unterschied, der das Jetzt von allem Gestern der europäischen Geschichte scheidet? Also ändern wir nicht den Menschen; denn dies ist unmöglich. Ändern wir vielmehr unsere sittlichen Maßstäbe selbst, geben wir dieses falsche, »verstiegene« Ideal preis — geben wir es auf für ein neues Ideal, sei es der

größten Macht oder der größten Wohlfahrt oder der kulturellen Höchstleistung der Menschheit — und wie alle diese modernen ›Ideale‹ sonst noch heißen mögen. Verdammenswert ist diese Rede auf alle Fälle, wie sie sich auch mit Gründen decke. Denn wie immer die klare und evidente Idee des Guten auch inhaltlich gefaßt werden mag — ob christlich oder nichtchristlich — niemals darf sie selber nur darum preisgegeben werden, weil Menschen sie nicht verwirklichen. Niemals darf das Ideal der Wirklichkeit angepaßt und zu ihrem Stande heruntergezogen werden. Das Gute soll sein — auch wenn es niemals und nirgends geschähe, sagt Kant mit Recht. Das liegt schon in seiner formalen Natur — nicht erst im Gehalt, den das christliche Liebesgebot ihm erteilt. Ist das christliche Ideal eine Irrlehre, so kann sie es also nicht darum sein, weil der Mensch bisher dem Ideale so wenig genügte, oder weil der Mensch sogar dieses Ideal mit Füßen trat. Gewiß bestand stets und immer diese Spannung zwischen den irdischen Gesetzen des politischen und sozialen Lebens mit dem großen Gebote. Aber erstlich ist Spannung ein Anderes wie Verkehrung ins Gegenteil. Beides ist wesensverschieden — nicht quantitativ. Daß Spannung allein bestehe — das sagt die christliche Lehre selbst und sie erklärt diese Spannung auch durch Fall, Sünde und Erlösungsnotwendigkeit. Freilich: auch diese Erklärung muß richtig verstanden werden. Sie soll unsere Lebenseinheit nicht in zwei Stücke, zwei Hälften zerreißen, so daß wir gleichzeitig als Leibwesen nur folgen dürften den Trieben der Macht, des Ehrgeizes, daß wir der Herrschaft rein irdischer Kampfregeln der Gruppen uns und unseren Staat überlassen dürften, als

Seelen aber nur im Glauben oder in der sogenannten »Gesinnung« aufgetan sein sollten Gott und den himmlischen Gütern. Auf ein Recht solcher Zerreißung gibt jene Erklärung keine Anwartschaft. Sie ist ein Irrweg, ein Irrweg, der die besondere Gefahr ist der germanischen Seele. Sie ist der Irrweg einer falschen Scheidung von Gott und Welt, Seele und Leib, Gesinnung und Tat, Glauben und Werk, äußerer politisch-sozialer und »innerer« Freiheit, der Scheidung auch von Politik und Moral. Der lutherische Protestantismus — im Gegensatze zu Lehre und Übung der von Calvin und Zwingli gegründeten Kircheninstitute — hat leider diesen germanischen Erbfehler tief eindringen lassen in seinen dogmatischen Lehrgehalt und nicht minder in seine ethischen Auffassungen. Er hat stark mitgewirkt im deutschen Volke, das Ideal einer falschen Nurinnerlichkeit auch da noch aufzurichten, wo das Luthertum expressis verbis nicht anerkannt wird, auch einer falschen Nurgesinnungsethik, die um eine innere Welt des Gemütes rein zu erhalten, alles äußere, öffentliche, auch alles politisch-soziale Dasein dem christlichen Sittengesetz entwendet, um es dem bloßen Stoß und Gegenstoß irdischer Kraft, zusammen mit einer machiavellistischen Machtpolitik, zu überlassen. Ein Buch wie das Buch von Baumgarten über »Politik und Ethik« zeigt diese Auffassung bis zur Karikatur. Vermeiden wir aber diesen falschen Verzicht auf wahrhaftigen Einbau des christlichen Geistes in das öffentliche und sichtbare Dasein, in die Wirklichkeit also auch der menschlichen Kollektivbeziehungen, so haben wir den Ungläubigen, welche das Wort vom »Bankerott des Christentums« so verstehen, daß sie die christliche Moral selbst in den

Zustand der Anklage erheben, zu antworten: daß zu diesem Einbau noch eine ungemessene Geschichte der Zukunft vor uns steht, und daß das Christentum zwar alt ist — verglichen mit sonstigen irdischen Instituten — aber noch jung und neu für jeden, der den wesensnotwendigen Dauersinn religiöser Werte im Verhältnis zu Kulturwerten überhaupt klar aufzufassen verstanden hat.

Gerade wenn wir aber festhalten an den christlichen Grundsätzen und vor allem am Liebesgebot, wenn wir weder es abschwächen zu seichter Wohlfahrtsmoral, noch es herausweisen aus aller öffentlichen Wirklichkeit, so trifft Europa die Rede vom Bankerott des Christentums in anderem Verstande nur um so schärfer. Ist dieses Gebot ewig und gilt es absolut — und gilt es in welch verschiedener Anwendung immer auch für das öffentliche Dasein — um wieviel furchtbarer scheint dann die Abirrung der europäischen Geschichte! Und wer verschuldet dann den Bankerott? Die Verwalter des christlichen Gesetzes — sagen die Einen, also die Kirchen, die ihre Pflichten vergaßen oder doch die Vertreter dieser Kirchen, ihre Priester, ihre Prediger, ihre Lehrer. Nein, umgekehrt! Der Abfall von eben diesen Kirchen oder von einer Kirche seitens der »modernen Welt« — sagen die Anderen. Wie immer Wahres und Falsches gemischt sein möge in diesem und jenem Urteil: wahr bleibt auf alle Fälle das klare Entweder-Oder: Entweder ist das Christentum noch die faktisch führende Geistesmacht in Europa oder es ist es nicht. Ist es noch die führende Geistesmacht, ist es noch das Kernhafte und Substanzielle des europäischen Gesamtgeistes, so hat das Christentum mindestens in seinen Vertretern und großen Vertretungskörpern Bankerott gemacht. Nur dann und in dem Maße,

als zu zeigen wäre, es habe das Christentum diese führende Rolle verloren, es habe sie abtreten müssen an andere, ihm feindliche Geistesmächte, nur in dem Maße also, als das Christentum zurückgedrängt, verborgen, ohnmächtig ist, kann überhaupt dieser Vorwurf mit Recht und Grund abgelehnt und in den anderen Vorwurf gewandelt werden, es habe nicht das Christentum, sondern es habe der ihm feindliche moderne Geist diesen Bankerott erlitten. Ich stelle diese Alternative mit Schärfe vor Sie hin! Denn es scheint mir eine laue und fade, ja eine verworrene und unehrliche Denkungsart verbreitet zu sein, die da gemächlich Beides beweisen will: das Christentum und seine sittlichen Grundideen seien noch die faktische führende Geistesmacht Europas, sie seien noch die Substanz des europäischen Geistes und es habe das Christentum gleichwohl nicht bankerott gemacht, sondern blühe und gedeihe dabei ganz herrlich weiter. Das heißt nun doch den gewaltigen Vorwurf z. B. der gesamten gebildeten asiatischen Welt etwas gar zu wenig ernst nehmen und auf gar zu billige Weise sich über ihn hinwegsetzen. Und auch solche Bewohner der europäischen Staaten, die in dieser furchtbaren Frage, die gar nicht betrifft die Zustände dieses und jenes europäischen Landes (Frankreichs oder Deutschlands etc.), sondern betrifft die Grundrichtung der gesamteuropäischen Geschichte der neuesten Zeit, die zu diesem Kriege führte, die — sage ich in dieser Frage — unter dem Spotte und Gelächter ganz Asiens, nur die ihrem eigenen Volke je feindlichen Völker einseitig und ausschließlich verantwortlich machen wollen, bleiben tief unter dem Ernste und der Größe des Problems. So falsch es ist, unser Volk oder unsre Regierung im speziellen verantwort-

lich zu machen für gemeineuropäische Verirrungen des Lebens, so falsch ist es auch, die weil gemeineuropäische eben auch Deutschland mit in sich einschließende — nicht aber ausschließende Natur dieser Verirrungen zu verkennen. Aller Streit der Kriegsparteien um Recht und Unrecht hat bei dieser Frage zu schweigen, wenn nicht zur Tatsache des nun kund gewordenen praktischen Abfalls Europas vom Christentum noch dazutreten soll das grotesk-klägliche Rede-Schauspiel, daß dieselben Völker, die da ernstlich behaupten, Glieder einer Größe »christliches Europa« und selbst christlich zu sein, sich gegenseitig je ihr Christentum abstreiten.

Hüten wir uns also vor diesen falschen Wegen, der Rede vom Bankerott des Christentums zu begegnen. Schlagen wir einen anderen Weg ein. Wir müssen — so meine ich — zu allererst uns selbst wie unseren Anklägern ehrlich zugestehen: das christliche Ethos ist in Europa nicht mehr die führende Geistesmacht. — Wie viel echte christliche Religiosität von großen Gruppen und Einzelnen auch verbreitet sein mögen, wie weit immer die Ethik d. h. die bloße Lehre vom lebendigen christlichen Ethos auch in den außerreligiösen und außerkirchlichen Kreisen intellektuell und in Formeln anerkannt werden: die lebendige Potenz, die das öffentliche und kulturelle Leben Europas leitet und führt, ist diese sittliche Macht nicht mehr. Und das besagt nicht etwa nur, daß praktisch seine Regeln übertreten wurden und dies viel oder wenig. Diese Übertretung geschah zu allen Zeiten, wenn auch in verschiedenem Maße; das ist eine Sache nicht des Ethos, sondern eine Sache der praktischen Moralität. Vielmehr sind es die christlichen Maßstäbe, die Ideale, die Normen

selber, wie sie sich im Leben der Seele vermöge der sog. Gewissensregungen geltend machen, sind es ferner die nicht nur im Urteil anerkannten, sondern in Tätigkeit stehenden Regeln des Vorziehens und Nachsetzens von Werten, die den Kern der europäischen Seele nicht mehr innerlich beherrschen; die den in Werken, Formen, Institutionen, Sitten niedergeschlagenen »objektiven Geist« nicht mehr beseelen und leiten. Das ist für den Anhänger der christlichen Denkweise ein furchtbares Zugeständnis. Aber es ist ein notwendiges Zugeständnis. Der zweite Schritt einer also erschreckten Seele wäre, zu ermessen, wie sich dieser moralische Gesamtzustand Europas bildete — eine ungeheuere Aufgabe, die ich hier nicht im entferntesten auch nur ernstlich angreifen kann. Denn sie betrifft die Geneologie, die Ursprungslehre der ganzen sittlichen Bewußtseinsweise, die an Stelle des christlichen Ethos in Europa die Führung und Leitung übernahm und die ich formell nach Zeit und ihrer sozialen Trägerschaft bestimmt nennen möchte: das Ethos des modernen speziell bürgerlichen und kapitalistischen Geistes. Und der dritte Schritt wäre, vermöge einer genauen Analyse der noch herrschenden Tendenzen unseres Zeitalters auf allen Wertgebieten (Kultur, Wirtschaft, Staat, Recht usw.) und bei verschiedenen europäischen Völkern herauszufinden, welche dieser Tendenzen dem Ziele günstig sind, das christliche Ethos wieder zu einer führenden Leitpotenz in den öffentlichen Angelegenheiten Europas zu erheben, welche nicht, was die Erfahrung dieses Krieges — hier als Gesamterfahrung Europas, ja der Welt genommen — zu diesem Sinneswandel beitragen könnte und welches Leitbild aus der Zusammen-

schau der ewigen Ideale des Christentums mit diesen faktischen Verhältnissen sich für uns ergeben möchte. Dieser Weg — nicht einseitige Beschuldigung oder Entschuldigung der christlichen Kirchen oder dieser und jener Kirche oder ihrer Vertreter, scheint mir der einzige Weg zu sein, dem herben Urteil vom Bankerott des Christentums tapfer zu begegnen und die tiefe Qual des christlichen Gewissens angesichts des inneren Zustandes der führenden europäischen Volksschichten, die dieser Krieg enthüllte — nicht schuf! — vielleicht einigermaßen zu lindern.

Wählen wir nun heute nur einen einzigen der Kernbestandteile des christlichen Ethos aus, nämlich das christliche Liebesgebot[1] und die aus ihm abfolgenden Ideen und Normen menschlicher Gemeinschaft, also die christliche Gemeinschaftsidee, um an ihnen aufzuweisen, wie sie die geistige Führung in Europas öffentlichem Leben verloren haben.

Es sind sehr verschiedenartige, aber im ganzen geschichtlichen Verlauf doch zusammen wirksame und sich zum Teil unterstützende Geistesmächte, die zu einer Verdrängung des christlichen Ethos aus seiner europäischen Führerstellung geführt haben. Bezeichnen wir die wichtigsten dieser Mächte zuerst mit kurzen Schlagworten, so sind zu nennen: 1. Der das christliche Liebesgebot entsetzende Humanitarismus. 2. Der einseitige Individualismus oder Sozialismus in ihrem gemeinsamen Gegensatz zum christlichen Gedanken moralischer Solidarität selbständiger Personen. 3. Der unbegrenzte Macht- und Herrschaftswille des den Feudalismus zertrümmernden »abso-

[1] Vgl. hierzu in meinen Abhandlungen und Aufsätzen Bd. I: „Das Ressentiment im Aufbau der Moralen".

luten« und »souveränen« Staates. 4. Der moderne politische Nationalismus und der ihn begleitende ausschließliche kulturelle Nationalismus; der letztere im Gegensatz zur christlichen Auffassung, es seien die Nationalkulturen bestimmt, sich zu einer umfassenden Weltkultur unvertretbar zu ergänzen. 5. Die Verdrängung aller solidarischen Lebensgemeinschaften und Standesgliederungen durch bloße, in willkürlichen Rechtsverträgen wurzelnde und zur Erreichung bloß partikularer Zwecke hin geschlossene Gesellschaften, und der diesem Zustande entsprechenden vorwiegenden Klassen- und Besitzgliederung der Menschengruppen. 6. Die Verdrängung des christlichen Wirtschaftsethos solidarischer organisierter Bedarfsdeckung aller wirtschaftenden Gruppensubjekte im Rahmen höchster Grundsätze christlicher Lebenslehre, durch das bürgerlich kapitalistische Wirtschaftsethos einer durch nichts begrenzten Produktion und eines ebenso unbegrenzten Gelderwerbes — sei es des Individuums eines Staates oder eines Imperiums —, Kräfte, die durch nichts kontrolliert werden, sondern nur in den Grenzen staatlicher Zweckmäßigkeitsgesichtspunkte in freier Konkurrenz völlig ungebunden sich auswirken. 7. Die Verdrängung der Ideen und Maßstäbe christlicher Kulturgemeinschaft, denen gemäß sich Kunst, Philosophie, Wissenschaft dem Baugefüge der letzten, höchsten und umfassendsten Menschengemeinschaft, nämlich dem sichtbaren und unsichtbaren »Corpus Christi«, der Kirche, und deren Geist einzugliedern haben durch die sog. »autonome« Kulturidee. Anstatt daß alle Kulturverwirklichung der sich folgenden Generationen wie der gleichzeitigen Völker und Nationen in einträchtiger, auf gegenseitigem Verständniswillen ge-

gründeter Kooperation erfolge, soll die geistige Kulturarbeit nun völlig unabhängig von allen religiösen Inspirationen ablaufen soll. Gegeneinanderarbeiten und Übertreffenwollen der Generationsfolgen und Nationen wird nun ihr Triebrad an Stelle einträchtiger Kooperation an einem Baue. Hinsichtlich der Generationsfolgen ist die Konsequenz dieser Kulturidee eine Gruppe von Erscheinungen, die bald mehr Relativismus, Historismus, Skeptizismus zu nennen sind. Hinsichtlich der Nationen führt sie zu steigender Entfremdung der nationalen Kulturen und zu zunehmender Auflösung der geistigen Einheit Europas.

Diese Punkte sollen im folgenden Gegenstände unserer Betrachtung sein.

1. Liebesgebot und Humanitarismus.

Der Humanitarismus erhebt sich gegen den ersten Satz des christlichen Liebesgebotes »Liebe Gott über Alles« (und wie wir gleich hinzufügen, liebe darum auch den Nächsten in Gott und stets in bezug auf das höchste Gut). Er erhebt sich dagegen in verschiedenem Maße und in verschiedener Weise innerhalb der europäischen Renaissancen, dem sogenannten Humanismus und ganz besonders mächtig im Zeitalter der europäischen Aufklärung. Alle diese großen Bewegungen arbeiten am Aufbau eines Ethos, das Mensch und Menschheit von Gott isoliert, ja häufig den Menschen gegen Gott ausspielt. Auch da wo die christlichen Werte festgehalten werden, ändert sich doch die Emotion und der innere geistige Akt dessen, was Menschenliebe oder Nächstenliebe genannt wird. Nicht mehr sein unsichtbares geistiges Teil, seine Seele und ihr Heil — solidarisch eingeschlossen in das Gesamtheil der Kinder Gottes — trifft jene neue sogenannte Menschen-

liebe und *Nurmenschenliebe zuerst*, und *leibliche Güter* und Wohlfahrt des Menschen nur soweit, als sie seine Vollkommenheit und Seligkeit mitbedingen. Sie trifft vielmehr diese Wohlfahrt zuerst und die Güter des Geistes und der Seele nur soweit, als sie die Beförderung dieser Wohlfahrt mitbedingen. Sie trifft ferner die ›Menschheit‹ nur in ihrer Gleichzeitigkeit, also die je Lebenden, nicht die Menschengruppen in ihrem zusammenhängenden historischen Dasein und nicht auf dem Hintergrund einer überirdischen Ordnung, die auch die Seelen der Verstorbenen umfaßte. Sie trifft des Menschen äußere Erscheinung, sein sinnliches Wohlsein. Und sie trifft dieses Wohlsein in steigender Abgelöstheit von der objektiv gültigen Stufenordnung der geistigen und materiellen Güter, die stufenweise zum höchsten Gute hinaufführen. Aber noch mehr: Auch soweit die Liebe noch als tiefste Quelle alles guten Wollens und Handelns festgehalten wird und nicht — wie es gleichfalls geschah, z. B. bei Kant — ersetzt wird oder werden soll durch ein rein rational-formales Gerechtigkeitsprinzip, ist nicht sie selbst als Liebe und ihre Selbstdarstellung im Opfer der in sich höchstwertige, den Menschen unendlich adelnde und Christus gleichmachende Geistesakt, sondern die Liebe erscheint nur abgeleitet wertvoll, nämlich weil sie ein Mittel ist, die Wohlfahrt und das sinnliche Glück des Menschen oder menschlicher Gruppen zu vergrößern. Gewiß: Auch nach christlicher Ansicht sollen wir überall die Wohlfahrt unserer Umwelt zu fördern suchen, ökonomisch, sozial, hygienisch usw. Das gebietet schon die eigenartige Existenz- und Wirkeinheit von Leib und Seele, und nicht weniger gebietet es die moraltechnische Einsicht, daß die praktische Mög-

lichkeit, Menschen zu vervollkommnen, um so größer ist, um je niedrigere Werte es sich handelt. Aber wir sollen die Wohlfahrt fördern in letzter Linie um der Würde willen der geistigen Persönlichkeit des Menschen, in welche Würde die freieste und reinste Liebesbereitschaft gerade als ihre Krone und Kern eingeschlossen ist. Denn im Demutsweg und freiem Dienstschaftsweg der Liebe soll sich eben diese Würde vollenden. Wir sollen die Wohlfahrt des Menschen fördern, auf daß er reif werde zur Liebe als der Wurzel aller Tugenden[1]. Die humanitaristische Menschenliebe verlangt aber nicht Wohlfahrt um der Liebe und der freien Liebesfähigkeit des Menschen willen — so wie es entspricht dem Gleichnis vom Scherflein der armen Witwe — sondern umgekehrt fordert sie Liebe um der Wohlfahrt willen. Dadurch ist der echte Begriff der Opferliebe von Grund aus zerstört, und es ist das christliche Liebesethos ersetzt durch ein irdisches Wohlfahrtsethos. Wundern wir uns nicht, daß sich darum die neuartige Menschen- oder Menschheitsliebe nun so gerne in Gegensatz zur Gottesliebe bringt, ja daß sie sich häufig nur als eine Art verdrängter Gotteshaß, als bewußter Aufstand gegen Gott und seine Ordnung und schließlich gegen alles darstellt, was auch an Menschenwert, Menschenwerk, Menscheninstitution jene nur gemeinsamen und bloß gattungsmäßigen, d. h. immer wertniedrigsten Naturmerkmale des Menschen überragt.

Ein stark revolutionärer, ein aufständischer Affekt und vor allem ein alle objektiven Wertunterschiede des Menschlichen nivellierender Affekt ist diese moderne sog. Liebe zur Menschheit — ein Wort, das die christliche Sprache

[1] Im Sinne des Augustinischen: Ama et fac, quod vis.

nicht kennt. Sie ist nicht ein geistiger Akt der Seele, sondern ein siedendes wallendes sinnliches Pathos. Als solches lebt sie vor allem in Rousseau und also wüten in ihrem Namen die Robespierres und Marats der französischen Revolution. Daraus resultiert auch ihre unorganische Art zu vereinheitlichen, zu unitarisieren und zu zentralisieren, d. h. auszulöschen die gottgegebenen, besonderen, eigenartigen Bestimmungen der Individuen, Stände, Völker, Nationen zugunsten eines Allerweltsbreies von Menschheit, eines Menschheitsstaates, einer Weltrepublik usw. Daher kommt auch ihre gefährliche Richtung, ohne weiteres den je nur größeren umfassenderen Kreis als Liebesobjekt auszuspielen gegen den engeren (z. B. Menschheit gegen das Vaterland, Nation und Nationalstaat gegen Stamm und Stammesstaat usw.). Nicht der höhere qualitative Wert und die reinere Wertfülle der Gott als dem höchsten Gute näherliegende Wert, ist für sie das wahre Vorzugsobjekt einer wohlgeordneten Liebe, sondern nur die je größere Zahl der Menschen — so wie es ein Engländer Bentham ja auch naiv genug war, zu formulieren: »Das größte Glück der größten Zahl.« Und hier sehen wir nun in voller Deutlichkeit auch die für die menschlichen Dinge und ihre rechte Ordnung bestehende so folgenreiche Bedeutung der humanitaristischen Streichung des ersten Teiles des Liebesgebotes. Ist der gemeinsame Bezug aller Menschen auf Gott und ist die tiefste, letzte und wirksamste Verknüpfung der geistigen Seelen untereinander, die Verknüpfung durch Gott und in Gott einmal geleugnet, so kann auch keinerlei Stufenordnung der Güter mehr angenommen werden, auf die sich unsere Liebe in je verschie-

denem Ausmaße und nach bestimmten Gesetzen des Vorziehens richten soll — damit aber auch keine bestimmte feste Ordnung und Wechselwirkung der Gemeinschaftsarten, denen die Bewahrung und Verwirklichung dieser Güter nach ewigen Gesetzen obliegt (Kirche, Staat, Familie, Gemeinde, Stände, Berufe usw.). Darum ist diese neue humanitaristische Nurmenschenliebe ebenso nivellierend und auflösend als Prinzip wie das christliche Liebesgebot aufbauend und organisierend ist. Die großen Geistesbewegungen in Europa, die zu dieser Verdrängung des christlichen Liebesgebotes durch den Humanitarismus geführt haben, können hier nicht geschildert werden. Nur zwei Phasen ihrer Geschichte lassen Sie mich kurz bezeichnen.

Die eine ist die Reformation, die andere der Übergang der Aufklärungsperiode zur realistischen Bildung des 19. Jahrhunderts. Der Geist der Reformatoren (und Luthers insbesondere) war nichts weniger als humanitaristisch gerichtet. Im Gegenteil: der Mensch und der menschliche Wille, seine Leistungen und Werke, erscheinen in ihren Lehren so unselbständig und ohnmächtig wie nur möglich; des Menschen Willens-Freiheit wird bestritten zugunsten einer fast zwingend gefaßten Gnade — einer Gnade, die den durch den Fall als ganz und gar korrumpiert geltenden Menschen aus seinem passiven Sündenstande nicht eigentlich und wahrhaftig herausreißen und ihn heiligen soll, sondern ihm nur geben soll das friedliche Bewußtsein der Nachlassung der Sündenstrafen durch den Glauben an Jesu sühnendes Blut. Überall sieht man den Geist der Reformation in schärfstem Gegensatze wirksam zum Humanismus, zu Renaissance und zu deren an römischen

und griechischen Dichtern und Denkern genährten Idealen der Menschenbildung. Und dennoch hat die reformatorische Bewegung mit am stärksten in Europa die Idee verbreitet, daß alle menschlichen sozialen Verbindungen und Gruppeneinheiten ihren letzten Kitt und Zusammenhalt ausschließlich finden sollen durch rein irdische und menschlich natürliche, von der Beziehung auf Gott gleichsam abgelöste Seelenmächte und Kräfte. Denn wie tiefe und schöne Worte sich z. B. bei Luther über das menschliche Gemeinschaftsleben finden (Ehe, Familie, Kirche, Staat): die wesentliche und zwar die zum Heile wesentliche Beziehung des Menschen zu Gott wurde doch ganz einseitig verlegt in die Tiefe der individuellen Einzelseele und ihren Glauben. Die gesamte Gruppe der Seelenakte, die wir soziale Akte nennen können (Liebe, Versprechen, Verzeihen, Herrschen, Dienen usw.) sollte eine ursprüngliche Heilsbedeutung nicht mehr besitzen. ›Die Einzelseele und ihr Gott‹: Darin, in diesem Wechselspiel allein sollte aller Heilssinn beschlossen sein. Erst von der durch den Glauben erreichten Vergebung und Rechtfertigung wurde es als Folge erwartet, es werde lebendiger Glaube auch Liebe, Gemeinschaft bewirken und es werde dann jeder des andern Christus sein. Damit aber waren alle sozialen Verbindungen zwar nicht nachträglicher religiöser Sanktion, wohl aber der primären Lenkung und Leitung durch das Heilsgebot der Liebe entrückt. Und was hieße dieses anderes als den Kräften, Leidenschaften, Trieben des rein natürlichen Menschen hingegeben? Gewiß: Zunächst war es ausschließlich die Zerstörung des einheitlichen Begriffs einer unsichtbar-sichtbaren Kirche als einer gottgeordneten Anstalt zum solidarischen Heile aller, der

dadurch der Zerstörung anheimfiel. Aber: War einmal das große Prinzip der Gegenseitigkeit an dieser höchsten Stelle des Menschenlebens zerbrochen, nämlich als solidarisches Heilsprinzip, war Liebe in der Einheit und Gemeinschaft einer Kirche Gottes nicht mehr ein gleichnotwendiger und gleichursprünglicher Weg zu Gott und zum Heile vielmehr nur als Folge des schon von jedem Einzelnen gewonnenen Heiles verstanden, so mußte von dieser Höchststelle aus, von diesem letzten Lebens- und Kräftemittelpunkt der Menschenseele aus, sich die Zersetzung des Solidaritätsprinzips und -Gefühls gleichsam immer weiter und weiter auf alle Gemeinschaftsarten verbreiten. Staat, Wirtschaft, Kultur, Schaffen (sei es Erkennen, sei es Bilden) — lauter Gemeinschaftstätigkeiten — sollten nun ganz unabhängig »autonom«, d. h. nach gottfremden Gesetzen ihren Gang gehen und sich entfalten. Der religiöse exklusive Individualismus — ich sage der exklusive — zog den politischen, den kulturellen, schließlich selbst den wirtschaftlichen Individualismus langsam Stück für Stück nach sich.

Eine ganz besonders eigenartige Wirkung aber hatte diese Umformung des Ethos, eine Wirkung, die bis auf den heutigen Tag reicht. Was tun die Menschen, die gemeinsames historisches Schicksal, Territorium, Abstammung oder sonst eine elementare Kraft zur Einheit des Lebens verbindet, wenn sie sich nicht mehr einigen können im Höchsten und Letzten, darüber Menschen sich zu einigen vermögen — in ihrem Glauben, in ihrer Beziehung auf Grund und Sinn dieser Welt? Denken Sie z. B. an eine gemischte Ehe von gläubigen Menschen, die aus tiefer Liebe für einander in die Ehe traten, und die den

ehrlichen und guten Willen haben, zusammen zu sein, zusammen zu bleiben und des Lebens Kampf miteinander zu führen. Auf einmal gerieten sie heftig aneinander — und sahen mit schmerzhaft aufgewühlter Seele, es sei Einigung hier nicht möglich. Noch ein zweites, ein drittes, ein viertes Mal. Jedesmal bleibt zurück eine tiefschmerzhafte Erinnerung an diesen Widerstreit ihres Glaubens und ihres Liebeswillens. Jedesmal wächst in ihnen eine Kraft, die dazu drängt, diesen verletzlichsten, zartesten Punkt ihrer Verbindung nicht mehr zu berühren, ihn gleichsam aus den Augen zu setzen. Was wird die Folge sein? Ich antworte: die Folge wird sein, daß diese Menschen schließlich den zuerst schmerzhaften, aber äußere Ruhe schaffenden Akt des prinzipiellen Verzichtes auf Einigung in dem, was ihnen das Höchste sein muß, vollziehen. »Quieta non movere« werden sie sagen. Und was wird davon die Folge sein? Es wird die Folge sein, daß die Gebiete, die Wertsphären ihrer möglichen Einigung von Stufe zu Stufe immer tiefer und tiefer herabverlegen, d. h. sich immer weniger auf Ziele, Zwecke, Normen überhaupt zu einigen in Bereitschaft sein werden und immer mehr dafür nur in bezug auf das Technische, Maschinelle in allen Dingen, d. h. auf die Mittel, z. B. die Geschäfte und dergleichen. Der Prozeß, den die Verzichtleistung auf Einigung in der Stellungnahme zum höchsten Gute auslöst, läßt sich seiner Natur nach nicht aufhalten. Er schreitet weiter und weiter, zuerst auf die nächsthöchsten Güter, dann auf die etwas weiter entfernten und so fort. Und was wird weiterhin der Endzustand sein dieses Prozesses? Ein geistiger Gemeinschaftsorganismus — sind es tüchtige, kraftvolle, gutbegabte Menschen

— von höchst merkwürdiger Beschaffenheit: Gälnzend organisiert in allem Technischen, ausgezeichnet diszipliniert in allen Fragen des »Wie mache ich Etwas, wenn ich etwas machen will«, von stärkster Einigkeit in diesen Dingen. Aber — die zentralsten, die zielsetzenden, formbildenden, normsetzenden Kräfte des menschlichen Geistes, die Kräfte, welche die Wasfragen, die Fragen: Was soll ich tun, was ist meine Mission in der Welt, zu lösen haben, — die werden, da sie — nicht gebraucht — wie jedes nichtfunktionierende Organ, langsam zurückweichen, ja schließlich einem Rückbildungsprozesse verfallen.

Dieses Gleichnis gilt für ganz Europa, seit es seine einträchtige Gemeinbeziehung auf Gott in einer Kirche verloren hat. Europa wird gleich dem von seinem durchgehenden Pferde herabgeworfenen und hängenbleibenden Reiter in rasendem Laufe vorwärts geschleppt von der Eigenlogik seiner Geschäfte, seiner Waren, seiner Maschinen, seiner Methoden und Techniken, auch jetzt seines Industriekrieges, also auch seiner Mordmaschinen. Diese Eigenlogik einer vorwiegend technischen Sachzivilisation ist aller höheren einheitlichen Leitung durch eine gemeinsam anerkannte spirituell-moralische Autorität entbunden.

Nichts Minderes bedeutet die Außerachtlassung des ersten Satzes des Liebesgebotes: Liebe Gott über alles. Es bedeutet das Versiechen der zentralen, leitenden, zielsetzenden Geisteskräfte im europäischen Menschen überhaupt. Das bedeutet der Humanitarismus; die Vertreibung aber des christlichen Liebesgebots aus dem öffentlich-sichtbaren Dasein, die Hemmung der religiös-

kirchlichen Auswirkung der sittlichen Energien des Christentums im öffentlichen Dasein und in der Sphäre des objektiven Geistes, bedeutet die Einsperrung dieser Energien nur in den individuellen Innenbereich des Menschen. Die Aufklärungsperiode brauchte also nur den stark überstiegenen einseitigen Supernaturalismus der frühprotestantischen Bewegungen und seinen gefährlichen Verzicht auf wahren Einbau des Gottesreiches in diese spröde Welt Stück für Stück wegzustreichen: Dann blieb der reine Humanitarismus, blieb das Bild einer im Grundziel des Menschentums führer- und vorbildlosen Menschheit zurück. Überlassen den zufälligen Schiebungen ihrer Naturtriebe, hatte diese Menschheit mit ihrer gemeinsamen Beziehung auf Gott auch die höchste Garantie ihrer eigenen Einheit verloren. Denn ein Theomorphismus ist die Idee des Menschen, wie schon Augustin erkannte[1]. Daß eine analoge europäische Anarchie, wie sie heute diese Kriegsrevolution darstellt, nicht sofort eintrat, der gottfremde Humanitarismus nicht seine zersetzenden Kräfte voll entfaltete, das lag daran, daß während der europäischen Aufklärung (auch jenseits von Urteil und Bewußtsein) die gemeinsamen Traditionen, die eine viele Jahrhunderte währende christliche Bildung, vereint mit den Werten der Antike, geschaffen hatten, noch lange nach wirkten und ihre bewußte Preisgabe so überdauerten, wie das Abendrot die untergegangene Sonne. Wie Musiker, deren Kapellmeister plötzlich nicht mehr dirigiert, noch eine Zeitlang weiterspielen, so schienen die europäischen Nationen noch eine gewisse Symphonie zu bilden.

---

[1] Siehe meine II. Auflage der Abhandlungen und Aufsätze „Vom Umsturz der Werte" Bd. II: Idee des Menschen.

Aber die endgültige Verwirrung mußte eintreten. In dem, was die großen Denker der Aufklärung, ein Voltaire, ein Kant, ein Wolff z. B. die autonome ›Vernunft‹ nannten, jenem Inbegriff vermeintlich zeitloser und geschichtsloser Prinzipien der Ethik, Logik, Ökonomie, des Rechts usw. leuchtete noch das ewige Licht in gewissen Funken und es leuchtete auch da noch christlich, wo es die Menschen längst nicht mehr Wort haben wollten.

Die zunehmend einseitig realistische und historische Bildung des 19. Jahrhunderts hat auch diese Lichtspuren allmählich beseitigt. Sie hat in streng konsequentem Fortgang des humanitaristischen Gedankens insbesondere jene Einheit der vernünftigen Menschennatur als Idee mehr und mehr aufgelöst, in welche das Zeitalter der Aufklärung alle Begriffe von Wahr und Falsch, Gut und Böse, Recht und Unrecht eingesenkt hatte. Immer dünner und dünner, immer abstrakter und formaler wurde schließlich all dasjenige, was noch als gemeinsame Norm für den Menschen als Menschen gelten sollte. Schließlich wurde es für die Menge unsichtbar und ungreifbar. Was blieb übrig? Die Idee kämpfender Gruppen, die ihren Interessen oder ihren Menschinstinkten folgen, seien es Rassen, Nationen, Staaten, Klassen usw. — ein Bild wogenden Streites jeder Art, in dem nur noch Eines entscheidet: der brutale Erfolg. Auch alles, was Idee, Norm, sei es der Moral, sei es des Rechts, heißen kann — was einst die menschlichen Beziehungen regieren sollte — ist nur mehr Keule, Messer, Waffe im Knechtsdienste dieser Interessen und Instinkte, — ist Epiphänomen, ist Maske, hinter denen sich die Gruppenegoismen pharisäisch verbergen. Nicht irgendwelche sog. ›idealistischen‹ Philosopheme — dünne Bläs-

chen, die auf der Oberfläche gewisser Kreise von sog. Bildung ohnmächtig schwimmen — sondern die Gedankenwelten von Darwin und Marx haben diesem inneren Zustande Europas den deutlichsten und wahrhaftigsten Ausdruck gegeben. —

Ehe ich zeige, wie die anderen der genannten Geistesmächte das christliche Liebesethos verdrängten, ist es nötig, die letzten Wesensbestimmungen der allgemeinsten christlichen Gemeinschaftsidee — wie sie aus dem Liebesgebot fließen — kurz zu entwickeln.

II. Die christliche Gemeinschaftsidee.

Es ist nicht möglich, über faktische Gemeinschaftsdinge irgendeiner Art sich ein Urteil zu bilden, ohne an die Grundfragen heranzugehen: Was ist das Wesen von Gemeinschaft überhaupt? Was ist das höchste Ziel aller Gemeinschaft, und was sind die Ziele ihrer Wesensarten?

Der allererste Grundsatz, von dem wir auszugehen haben, ist folgender: Der Mensch, ja die geistige endliche Person überhaupt — und der Mensch nur, weil er eine solche Person ist —, lebt nicht zufällig und nicht nur faktisch (etwa bloß auf Grund seiner positiven Natur und Geschichtserkenntnisse) mit anderen geistigen Personen ein gemeinsames Leben. Es gehört vielmehr zum ewigen ideellen Wesen einer vernünftigen Person, daß ihr ganzes geistiges Sein und Tun ebenso ursprünglich eine selbstbewußte, eine selbstverantwortliche individuelle Wirklichkeit ist, als auch bewußte mitverantwortliche Gliedwirklichkeit in einer Gemeinschaft. Sein des Menschen ist ebenso ursprünglich Fürsichsein also auch Miteinandersein, Miteinandererleben und Miteinanderwirken. Beachten Sie, daß nicht

eine feine und kleine Differenz, sondern eine unermeßliche Kluft den Sinn unseres oben ausgesprochenen Satzes von dem Sinne des Satzes trennt, den ich jetzt ausspreche: ‚Die faktischen Menschen, die wir irgendwie durch persönliche Erfahrung oder durch Dokumente der Geschichte kennen lernten oder die so erkannt sind, lebten zusammen in einer Gemeinschaft.' Der erste Satz besagt eine ewige in sich völlig geschlossene Wesenswahrheit und -Notwendigkeit. Der zweite Satz drückt eine zufällige Erfahrung aus, die wie jede so geartete Erfahrung groß und klein sein kann, die in der Geschichte zu- und abnimmt und die sich nie abschließen läßt. Alles, was auf solch zufälliger Erfahrung beruht, kann auch durch neue zufällige Erfahrung überwunden werden. Auch die logischen Subjekte der beiden Sätze haben ganz verschiedenen Inhalt und Umfang. Der erste Satz gilt für alle möglichen endlichen Geisteswesen, z. B. auch für solche, die uns hienieden unbekannt sind (z. B. die Schar der Engel) oder die uns jetzt verborgen sind wie die Seelen der Verstorbenen. Sofern sie sind — und wir glauben, daß sie sind —, leben sie in Gemeinschaft. Aber noch weit mehr: Der erste Satz ist wahr und der zweite ist, streng genommen, grundfalsch. Es ist ja gar nicht wahr, daß alle wirklichen historischen Menschen in Gemeinschaft mit Menschen lebten. Es gibt auch Robinsone; es gibt Einsiedler, Eremiten, Eingänger, Einspänner aller Art. Aber gerade der Robinson z. B. kann uns klarmachen, was unser Satz besagt. Unser Satz besagt, daß das Bewußtseinserlebnis zu einer Gemeinschaft überhaupt zu ‚gehören', ein ‚Glied' ihrer zu sein auch bei Robinson — ursprünglich, und zwar genau ebenso ursprünglich vorhanden war wie das individuelle Ich- und

Selbstbewußtsein Robinsons. Er besagt, daß dieses Gliedschaftsbewußtsein also zum Wesen auch solcher isoliert lebender Personen gehört, und daß die geistige Intention auf Gemeinschaft ganz unabhängig davon besteht, ob sie auch durch die zufällige Sinneserfahrung fremder Menschen, durch ihren Anblick usw., und wie vieler solcher Menschen und was für welcher, Erfüllung finde oder nicht. Auch ein fingiertes geistigleibliches Wesen, das nie und nirgends seinesgleichen sinnlich wahrgenommen, würde eben durch das positive Bewußtsein des Unerfülltbleibens einer ganzen großen Gruppe von geistigen, zu seiner Wesensnatur gehörigen Intentionen, als da sind Lieben und alle seine Grundarten (Gottesliebe, Nächstenliebe usw.), Mitfühlen, Versprechen, Bitten, Danken, Gehorchen, Dienen, Herrschen usw., seiner Gliedschaft in einer Gemeinschaft und seiner Zugehörigkeit zu ihr gewiß werden. Ein solches fingiertes Wesen würde also nicht sagen: ,Ich bin allein. Allein im unendlichen Raume und unendlicher Zeit; ich bin allein auf der Welt oder allein im Sein überhaupt; ich gehöre zu keiner Gemeinschaft', sondern es würde sich nur sagen: ,Ich kenne die faktische Gemeinschaft nicht, zu der ich mich gehörig weiß — ich muß sie suchen; aber ich weiß, daß ich zu einer gehöre' Dies — nicht die dazu noch halbwahre Plattheit, daß die Menschen in Völkern, Staaten usw. zu leben pflegen, bedeutet der große Satz des Stagiriten: ,Ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν'. Der Mensch, d. h. der Träger der vernünftigen Seelenkraft, ist ein Gemeinschaftswesen. So wahr ich bin, so wahr sind wir, oder gehöre ich zu einem ,wir'.

Wir dürfen aber auch sagen: Der Mensch ist als geistiges Vernunftwesen so, wie er sich von Hause aus als

Glied einer universalen Gemeinschaft, und zwar als Glied einer Gemeinschaft mit einem unermeßlichen Reiche ebensolcher vernünftiger Wesen weiß, auch objektiv auf solche Gemeinschaft und solches Reich ursprünglich hingeordnet. Er ist es geistig also nicht minder ursprünglich, als er es als leibliches Lebewesen schon vermöge seiner natürlichen Herkunft aus dem Leibe der Mutter, somit auch vermöge der Abhängigkeit von ihrer Sorge und den dieser Abhängigkeit entsprechenden Instinkten der sich ergänzenden natürlichen Mutter- und Kindesliebe, sowie vermöge der Organe ist, die ihn aufs andere Geschlecht hinordnen (und dem dieser Einrichtung entsprechenden Geschlechtsinstinkt). Nicht aber etwa ist die geistige vernünftige Gemeinschaft nur eine nachträgliche Entwicklungsfolge dieser nur rein natürlichen Vitalgemeinschaft. Der Mensch wird nicht etwa notwendig um so einsamer, je mehr er geistig lebt. Auch solche Denker irrten schwer, die annahmen, alle Menschengemeinschaft ‚entwickle' sich erst aus jener natürlichen Lebensgemeinschaft, die sich in Form sog. Tiergesellschaften schon in der untermenschlichen Natur findet, oder sie ließe sich aus ihr herleiten; die demgemäß auch alle Arten von geistiger Liebe, Opfer, Pflichtbewußtsein, Gewissen, Reue als bloße Verfeinerungen und Entwicklungsformen der schon die tierische Herde zusammenhaltenden Seelenkräfte verstehen wollten (Darwin, Spencer).

Des Menschen Geistes- und Persongemeinschaft ist viel mehr eigenen und höheren Rechts und eigenen und zwar höheren Ursprungs als diese ‚Lebensgemeinschaft'. Sie ist göttlich geistigen Ursprungs wie göttlich sanktionierten Rechtes.

Das wird sofort von größter Bedeutung, wenn wir zu unserem ersten Satze einen zweiten hinzufügen. Vermöge jenes mit dem individuellen Selbstbewußtsein gleichursprünglichen und mit ihm wesensnotwendig zusammenhängenden Glied- und Organbewußtseins in einer unabsehbaren universalen Gemeinschaft geistiger Naturen, liegt im Kerne unserer Seelen eine notwendige Forderung und ein schrankenloses geistiges Drängen, in Gedanken und in geistigem Liebesverlangen nicht nur über unser einsames nacktes Ich, sondern auch über jede der bloß je historisch faktischen und sinnlich sichtbaren Gemeinschaften, denen wir angehören, hinauszugehen und hinauszuverlangen; d. h. aber auch ein vernunftbestimmtes Drängen, auch jede dieser faktischen Gemeinschaften von geistigen Personen selbst wieder als ‚Organ' einer noch weiteren, umfassenderen und höheren geistigen Gemeinschaft zu betrachten. Es ist Nichts unserer Vernunft, Nichts unserem Herzen klarer und gewisser, als daß uns keine einzige dieser faktischen irdischen Gemeinschaften (Familie, Gemeinde, Staat, Nation, Freundschaft usw.) auch in keinem Grade ihrer möglichen historischen Vervollkommnung je ganz genügen und unsere Vernunft und unser Herz vollkommen befriedigen würde. Und da nun alle Gemeinschaften dieser Art nicht nur geistige Gemeinschaften sind, sondern auch Persongemeinschaften, so findet dieses im Prinzip unendliche Drängen und diese Vernunftforderung nach immer reicherer, umfassenderer und höherer Gemeinschaft nur in einer Idee ihren möglichen Abschluß und ihr vollkommenes Genügen: In der Idee einer Liebes- und Geistesgemeinschaft mit einer unendlichen geistigen Person, die zugleich der Ursprung,

der Stifter und der Oberherr aller möglichen geistigen Gemeinschaften, wie auch aller irdischen und faktischen ist. Wie überhaupt gewisse Liebesarten im Wesen unserer geistigen Existenz selbst angelegt sind — Arten, die sich nicht erst durch zufällige Erfahrung der zu ihnen gehörigen Gegenstände differenzieren, sondern von Hause aus schon differenziert sind als Erfüllung fordernde Bewegungen und Akte des Gemütes — als da sind z. B. Kindesliebe, Elternliebe, Heimatliebe, Vaterlandsliebe, so gibt es auch eine höchste Liebesart, die Gottesliebe, die wir schon erleben und besitzen, ehe wir eine genaue Verstandsidee vom höchsten Wesen besitzen. Darum kann Pascal von Gott sagen: ‚Ich würde Dich nicht suchen, wenn ich Dich nicht schon gefunden hätte.' Unser Herz und unsere Vernunft sind sich gleich klar und gewiß, daß nur diese höchste abschließende Vernunft- und Liebesgemeinschaft mit Gott ihre Intentionen voll zu erfüllen und sie voll zu befriedigen vermag; und daß wir die Gemeinschaften, in die wir uns einbezogen wissen, erst dann im rechten und wahren Lichte zu schauen und zu denken vermögen, wenn wir sie gewahren gleichsam auf dem göttlichen Hintergrunde dieser höchsten und abschließenden Gemeinschaft aller geistigen Naturen; und wenn wir sie gewahren aus der Lichtfülle heraus, die diese Gemeinschaft allein verleiht: Aus dem Lichte der Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott. Hier erst ruht, wird still und friedereich das unendliche Drängen und der notwendige unendliche Gedankenfortschritt über alle endlichen sichtbaren Gemeinschaften hinaus: ‚Inquietum cor nostrum, donec requiescat in te[1].' In Ihm und durch Ihn

[1] Augustinus: Confessiones.

sind wir wahrhaftig geistig auch erst unter uns verbunden. Dies eben meint das ‚vornehmste' und ‚größte' Gebot (Markus 12, 30—31), Selbstheiligung und Nächstenliebe in die gemeinsame Wurzel der Gottesliebe einsenkend. Es gibt sehr verschiedene und vielartige natürliche Erweisarten von Gottes Existenz. Jeder Faden, den wir aus dieser Schöpfung herausnehmen — sei es aus Seele, Natur, Geschichte, Gewissen, Vernunft, führt auf Gott zurück, wenn wir ihn nach dem Gesetze des uns bekannten endlichen Stückes bis ins Unendliche ausgezogen denken. Alle Fäden treffen sich zugleich in Ihm. Hier möchte ich darauf aufmerksam machen, daß es auch einen, heute vielleicht etwas zu sehr vernachlässigten selbständigen und ursprünglichen Erweis des höchsten Wesens gibt, der ausschließlich aus der Idee einer möglichen Gemeinschaft persönlicher geistiger Wesen geschöpft ist. Dieser »soziologische« Gotteserweis trifft mit dem Ziel aller übrigen wohl zusammen, stützt sich aber nicht logisch auf sie.

Sagt uns also schon das natürliche Licht des Geistes, daß alle Gemeinschaft (also auch alle irdische Gemeinschaft) in Gott direkt oder indirekt gegründet ist, und daß jede rechtmäßige Gemeinschaft in Gott ihren direkten oder indirekten, d. h. durch geschöpfliche Ursachen vermittelten Ursprung, ihren höchsten Gesetzgeber, Richter und obersten Haushalter und Verwalter besitzt, so sagt uns dasselbe Licht auch gleich noch das Folgende: Daß nicht ausschließlich jede individuelle Person nur für sich allein und nur vor ihrem eigenen Gewissen und mit ihrem eigenen Gewissen ihrem Schöpfer und Herrn für ihr eigenes Sein und Tun verantwortlich ist, sondern daß sowohl das Individuum wie jede engere Gemeinschaft ebenso ursprüng-

lich wie sie selbstverantwortlich ist in ihrer notwendigen Eigenschaft als ‚Glied' von Gemeinschaften, vor Gott alles mitzuverantworten haben, was das Ergehen und Verhalten der je umfassenden Gemeinschaft in geistiger und moralischer Hinsicht betrifft. Das ist der dritte Grundsatz der Gemeinschaftslehre. Denn wenn Gemeinschaft nicht ein je historisch zufälliges irdisches, etwa auf bloßen klugen, willkürlichen, von Menschen gemachten Verträgen beruhendes Zusammenwirken einer Gruppe verständiger Leiber ist, sondern wenn Gemeinschaft notwendig hervorgeht aus dem *Entwurfe* und dem *göttlichen Wesensbildwerke* eines *vernünftigen Geistes* und *Herzens* selbst, wenn sie in der ganzen Spannweite ihrer höchsten Idee das Übersinnliche, ja sogar dessen höchsten Herrn und das Zentrum aller Dinge *von Hause* aus mitumfaßt, und wenn durch dieses göttliche Zentrum erst die Möglichkeit und wahre Verbindlichkeit gegenseitiger Versprechungen und Verträge gewährleistet ist, — so müssen wir auch von Hause aus gegenseitig *für einander* und nicht nur jeder für sich (obgleich dies auch!) verantwortlich sein. Es ist also Jeglicher auch für die Gesamtschuld und das Gesamtverdienst mitverantwortlich, die seiner Gemeinschaft als einer Einheit und Ganzheit und nicht als einer ‚Summe' derjenigen Individuen zukommen, die ihre ‚Glieder' heißen. Sie ersehen daraus, wie grundverkehrt jene Lehre ist (Epikur hat sie zuerst im Altertum aufgestellt, später wurde sie die Grundlage aller sog. liberalen Gemeinschaftslehren bis zu Kant), die Wesen und Dasein menschlicher Gemeinschaft auf menschliche *Verträge* aufbauen will, sei es, daß man der Gemeinschaft schon einen Ursprung aus Verträgen erteilt, sei es, daß man bloß behauptet, es

müsse die Struktur jeder Gemeinschaft, um ihre Rechtmäßigkeit zu entscheiden, so angesehen werden, ‚als ob‘ sie auf Verträgen beruhe. Denn jeder Vertrag setzt immer schon als gemeinsames Maß über den vertragschließenden Menschen ein Drittes voraus, nach dem der Vertrag verbindlich ist oder nicht; und schon die rechtmäßige Annahme eines Versprechens seitens des Versprechensempfängers setzt die Mitverantwortlichkeit dieses Empfängers für die Rechtmäßigkeit des von ihm anzunehmenden Versprechens voraus.

Dieses dritte große moralische und religiöse Prinzip heißt das der moralisch-religiösen Gegenseitigkeit oder der sittlichen Solidarität. Es besagt nicht das für jede Weltanschauung Selbstverständliche, daß wir da oder nur da mitzuverantworten haben, wo wir bewußt eine bestimmte Verpflichtung auf uns genommen oder genau wissen und positive Kunde haben, daß wir bei einer Sache bewußter Mittäter und Mitwirker waren. Es besagt auch nicht nur, daß wir gut daran tun uns angesichts fremder Schuld, anstatt diese zu verurteilen, mehr der eigenen Schuld zu erinnern. Es besagt vielmehr, daß wir uns wahrhaftig bei aller Schuld mitschuldig fühlen sollen. Es besagt also, daß wir ganz ursprünglich und von Hause aus — auch da, wo uns Maß und Größe unserer faktischen Mitwirkung nicht sichtlich vor Augen stehen, vor dem lebendigen Gott alles Steigen und Sinken des moralischen und religiösen Zustandes der Gesamtheit der sittlichen Welt als einer in sich solidarischen Einheit mitzuverantworten haben[1]. Das jeweilige genaue oder weniger genaue Wissen

[1] Nur das Maß dieser Mitverantwortlichkeit bestimmt sich nach der je führenden oder dienenden Stellung, die wir im Ganzen der betreffenden Gemeinschaft einnehmen.

um die Mitwirkung, um ihre Art, Größe usw. zeigt unserer ursprünglich sich mitverantwortlich wissenden Seele wohl die Richtung, wo und woran wir mitverantwortlich zu sein auch sicher urteilen dürfen. Aber dieses Wissen schafft durchaus nicht erst diese Mitverantwortlichkeit als Qualität unserer Person. Dieses Wissen könnte uns auch bei der unendlich komplizierten Verwobenheit aller gegenseitigen moralischen und religiösen Einwirkungen der Menschen und der Seelen aufeinander, niemals die ganze Fülle dessen, was auf indirektem Wege unser Verhalten mitverschuldet oder mitverdient hat, vor das geistige Auge bringen. Es gibt keine noch so kleine moralische Regung, die nicht wie der Stein, der ins Wasser fällt, unendliche Kreise um sich zöge — und auch diese Kreise werden nur für das rohe, unbewaffnete Auge schließlich unsichtbar. Schon der Physiker kann sie viel weiter verfolgen — und wie weit erst vermag es der allwissende Gott! Die Liebe des A zu B erweckt nicht nur — wenn kein hemmender Grund vorliegt — Gegenliebe bei B zu A, sondern läßt auch im Herzen des gegenliebenden B notwendig die Tendenz an erwärmender, lebenweckender Liebeskraft überhaupt, also auch seine Liebe zu C und D natürlich wachsen; und so geht der Strom im moralischen Universum weiter von C zu D zu E und F — ins Unendliche. Und dasselbe gilt für Haß, Ungerechtigkeit, Unkeuschheit und jede Art von Sünde. Jeder von uns war bei einer unermeßlichen Fülle von guten wie schlimmen Dingen mittätig, von denen er keine Ahnung hat, ja haben kann und für die er gleichwohl vor Gott die Mitverantwortung trägt. ;Mir aber ist's ein Geringes, daß ich von euch gerichtet werde oder von einem menschlichen Tage,

auch richte ich mich selbst nicht. Denn ich bin mir nichts bewußt; aber darinnen bin ich nicht gerechtfertigt; der Herr ist's aber, der mich richtet‘, spricht der hl. Paulus (1. Kor. 4, 3—4).

Aber auch die zentralsten Grundgedanken des christlichen Glaubens setzen dieses schon der natürlichen Vernunft angehörige Prinzip voraus, so der Gedanke einer allverbindlichen, katholischen, einheitlichen, christlichen Kirchenanstalt, der Gedanke, daß alle Menschen zusammen ›in‹ Adam sündigten und fielen und alle zusammen in Christo auferstanden; daß es wahre Erbschuld, nicht nur schlechte, untüchtige Erbanlagen gibt, die Corpus Christilehre, ein Grundpfeiler der hl. Messe wie der Lehre von der Kirche, das stellvertretende Opferleiden, die Fürbitte, der Ablaß und noch — sehr viel anderes.

Ich halte es für einen Grundmangel des außerchristlichen modernen Ethos und der ihm entsprechenden philosophischen Ethik, daß ihnen im Laufe der Entfaltung des modernen Individualismus, des eng zu ihm gehörigen absoluten Staates, des Nationalismus und der freien Konkurrenzwirtschaft das erhabene Prinzip der Solidarität schon in seinen Vernunftwurzeln, im Fühlen, Wollen und der Theorie langsam abhanden gekommen ist; daß man z. B. mit Marx und Hegel entweder nur kennt einen Götzen und Leviathan von Staat, Nation oder sog. Gesellschaft, die die gottgeschaffene Persönlichkeit, die Familie und ihre gottgegebenen Rechte z. B. das der Kindererziehung, desgleichen die Idee des Standes in das Meer ihrer irdischen Zweckgefüge hineintrinken, ja daß man dann sogar nur folgerichtig die substanzielle Existenz der persönlichen Seele leugnet; oder aber das andere Extrem

nur kennt, jene berühmte ‚einsame Seele und ihren Gott', die vermeint ihr und der Welt Heil gewinnen zu können, sei es nur durch den Glauben (sola fides) oder durch einsame mystische Schau, oder Heil zu erreichen auf einem anderen die Liebe zum Heile des Bruders nicht notwendig mit einschließenden Weg; also ohne den ursprünglich gottgewiesenen Weg zu diesem Heile zu gehen über das Miteinanderdenken, Miteinanderglauben, Miteinanderhoffen, Miteinanderlieben, Miteinandersichdienen und Miteinanderverantworten im Geistesbaue einer echten Gemeinschaft. Erst die Preisgabe dieses großen Prinzips ursprünglicher Gegenseitigkeit hat auch die richtige Idee von der Kirche zu Beginn der protestantischen Bewegungen entwurzelt. Ich sehe daher eine unserer wesentlichsten Missionen für die Zukunft darin, daß wir dieses erhabene Prinzip nach Kräften sowohl immer schärfer begründen und geistig verbreiten, als daß wir seine je besonderen Folgen für alle Arten menschlicher Gemeinschaftsverhältnisse (besonders im Hinblick auf die heutigen) studieren, und es praktisch in eine ihm fast völlig entfremdete Welt wieder einbauen. —

III. Das Verhältnis der christlichen Gemeinschaftsidee zum gegenwärtigen Zeitalter.

Was uns nun aber auch zu einer gewissen Hoffnung berechtigt, daß dies geschehen könne, ist vor allem eine Tatsache, in deren Anerkennung heute die Vertreter des Christentums mit den hervorragendsten Vertretern anderer Weltanschauungen sich einig wissen. Wir fühlen nämlich alle, daß wir am Beginne eines historischen Weltalters stehen, das gegenüber dem vorwiegend kritischen und individualistischen, alle irdischen Kräfte des Menschen und der

Natur bis zur äußersten Leistung entbindenden Zeitalter der sog. Neuzeit als ein positives, gläubiges Zeitalter bezeichnet werden darf; gleichzeitig aber als ein auf Gemeinschaft gerichtetes, die zuvor nur entbundenen Kräfte geistig meisterndes, darum auch ‚organisatorisches' Zeitalter. Ein Zeitalter scheint sich uns zu nahen, in dem vom Geiste des Menschen diejenigen Kräfte wieder kühn und gläubig in die Hand genommen werden, die sich von den zentralen Mächten des menschlichen Willens und Geistes freigemacht hatten, und die das menschliche Leben gleichsam schicksalsmäßig und automatisch bestimmten, wie z. B. die Kräfte der sachlichen Wirtschaftsprozesse, des bloßen isolierten rationellen Erwerbsgeistes, der Maschinentechnik, des sich ansammelnden, von keinem Kopf mehr beherrschbaren Einzelwissens, damit mit ihnen der menschliche Geist ein neues, dauerndes Wohnhaus der menschlichen Gesellschaft aufrichte. Dieser allgemeine Glaube wurde und wird geteilt von so entgegengesetzten Geistern, wie Auguste Comte, Josef de Maistre, St. Simon, Fourier in Frankreich, in Deutschland von dem unvergeßlichen Adam Müller, Rodbertus, der gesamten Schule der historischen und sogenannten kathedersozialistischen Nationalökonomie (A. Wagner), vor allem aber von dem christlichen und dem außerchristlichen Sozialismus aller Arten und Grade. Der Gedanke ist in dieser Allgemeinheit das Programm aller Vernünftigen der heutigen Welt. Die europäische Anarchie dieses Krieges, die allmählich reifende Einsicht in seine letzten treibenden Kräfte wird aber in Zukunft diesen Glauben in noch weit höherem Maße entwickeln, und wird ihn nach Abschluß des Krieges ganz Europa als eine noch gesteigerte, gewaltig aufmun-

ternde und neuschaffende Lebensmacht einsenken. Aber nicht nur in dieser negativen Richtung der Zersetzung falscher Lehren wird der Krieg auf eine Wiedergewinnung des christlichen Gegenseitigkeitsgedankens hinwirken: Auch in der positiven Richtung, daß das innerhalb der Völker im engsten Zusammenhang mit den notwendig gewordenen sogenannten Kriegsorganisationen entstandene Gefühl und Bewußtsein der Stellvertretung in Arbeit, Verantwortung, Leiden, Tod, Opfer jeder Art sich von diesem seinem Quellpunkte aus — dem Krieg — hinausschwingen wird über die Landesgrenzen, nicht nur zur Wiedergewinnung eines Systemes der europäischen Vereinbarung zunächst in kolonialpolitischen Fragen, d. h. zu einer wenigstens in diesem Punkte stattfindenden Solidarität der europäischen Staaten, sondern — was weit wichtiger ist — sich auch hinausschwingen wird von dem einseitig kriegsbezogenen Punkte der Seele, in dem es entsprang, zu einer sittlichen Grundhaltung des ganzen yolltätigen Menschen. Es steht dabei glücklicherweise nicht so, daß das Solidaritätsprinzip als wechselseitiges Mitverantwortlichkeitsgefühl für das rechte Zusammenwirken bei irgendeinem Werke ausschließlich nur mehr in der christlichen Tradition vorfindbar wäre. Die zuerst aus rein technischen Gründen, vor allem in der modernen ökonomischen Bewegung notwendig gewordene Kooperation der Menschen in der Fabrik, an der Maschine, in der so unendlich arbeitsteiligen Wissenschaft, ja in jeder Art von arbeitsteiligem Großbetriebe — sowohl bei Unternehmern als bei Arbeitern — hatte schon lange vor dem Kriege zuerst nur das Bewußtsein der je gemeinsamen Interessen der Zusammenarbeitenden,

aber allmählich doch auch das hinter allen bloßen ,Interessen' gelegene sittliche Verantwortlichkeitsgefühl ergriffen und bis zu einem gewissen Grade ausgebildet. So gebaren technisch einheitliche Arbeitsgruppen zuerst Interessenverbände. Diese aber entfalteten doch allmählich auch leise Anfänge eines Standesbewußtseins. Ein Streikbrecher z. B. — ein Streik ohne Vertragsbruch kann ja wohl berechtigt sein — oder der Außenseiter eines zunächst nur aus gemeinsamen Erwerbszwekken zustandegekommenen Syndikates gilt den an den betreffenden Wirtschaftsverbänden Beteiligten nicht nur als ein Tor, der sein und seiner Klasse Interesse nicht begreift. Er gilt besonders in den Arbeiterverbänden der Berufs- und anderen Gewerkschaften auch als ein moralisch fragwürdiger Verräter, als ein Mensch also, der auch im Falle daß er sein Interesse durch den Streikbruch richtig und verständig wahrnimmt, dies doch um seiner Brüder willen moralisch nicht dürfte und sollte. In solchen Fällen also sehen wir ein leises Neuaufquellen des Solidaritätsprinzips — unabhängig von der christlichen Tradition und aus den inneren Kräften der modernen Entwicklung selbst neu hervorbrechend. Wir gewahren die Umbildung eines Interesses zu einem Ethos, bloßer gemeinsamer ökonomischer Interessen- oder Klassenverbände zu einem Standesbewußtsein, Standesgewissen und Standesverband. Aber darum handelt es sich nun, daß diese beiden Quellströme der Wiederkehr des Solidaritätsprinzips in die europäischen Herzen und Gewissen, der Strom von oben und der Strom von unten, der traditionelle christlichkatholische Solidaritätsgedanke — denn gerade diesen Teil des christlichen Ethos hatte

der Protestantismus am allermeisten fallen gelassen — und der moderne sich mühsam an den Interessengemeinsamkeiten emporarbeitende Strom so zueinander hingeleitet werden, daß sie sich fruchtbar treffen; daß der von unten kommende Strom, der die Lebendigkeit der Gegenwart für sich hat, aber dafür in den bloßen Erwerbs- und Wohlfahrtsinteressen noch eingebettet und wie von ihnen umklammert ist, sich durch den von oben, von Gott und aus der Geschichte der Kirche quellenden Strom zu einer einzigen moralischen Macht hinaufkläre, d. h. zu einer Macht der freien Liebe und der freien Verpflichtung, die auch unabhängig von bloßer Interessengemeinschaft das Ganze der beteiligten Menschen umfaßt. Auch der christlichkirchliche Gegenseitigkeitsgedanke kann ohne irgendwelche Veränderung seines klaren, festen Gehaltes durch die Berührung dieses Alten und Neuen nur gewinnen. Er kann es in dem Sinne, daß die Gefahr, in der er schwebte und schwebt, nur ein Gedanke für den Sonntag zu sein und zu sehr nur in den Glaubensformeln, nicht aber in dem immer tätigen lebendigen Glauben des Herzens zu leben, vermindert wird; daß er sich mit Tat und Arbeit des Tages verbinde und so die Kirche, die auf diesem Gedanken mitaufgebaut ist, und das Leben des Volkes in den Völkern in eine innigere Berührung setze.

Aber nicht nur dies: Von gleicher Wichtigkeit ist auch, daß die gewaltige Organisationsperiode, vor der wir stehen und für deren Entbindung man nicht mit Unrecht den mitteleuropäischen. Mächten eine besondere und überragende in ihrer Geschichte wurzelnde Rolle zuschreibt, in eine Richtung geleitet werde, die nicht nur Platz findet innerhalb des Gefüges der christlichen Gesellschaftsan-

schauung und Sittenlehre, sondern von ihr auch wahrhaft mit geleitet und bestimmt ist.

Die moderne Staats- und Gesellschaftsentwicklung des einseitig kritischen und kraftentbindenden Zeitalters hat sowohl auf dem Boden der Staatsverfassung und Staatsauffassung als auf dem Boden des Wirtschaftsgeistes und der Wirtschaftssysteme, als auf dem Boden der Verhältnisse der Staaten zueinander zu je zwei entgegengesetzt gerichteten, dauernd miteinander im Kampfe liegenden Prinzipien und Idealen geführt, die beide in gleichem Maße dem Geiste der christlichen Gemeinschaft innerlichst zuwider sind.

Auf dem Boden der Staatsauffassung lauten diese Prinzipien: Absoluter, streng zentralistischer, ‚souveräner', d. h. von keiner Macht auf Erden als seinem eigenen souveränen Willen abhängiger, ausschließlich rechtsetzender Fürstenstaat, der sukzessive (zuerst in Frankreich) mit der trügerischen Unterstellung, daß alle Korporationsrechte ursprünglich aus ihm allein stammten, alle in ihm beschlossenen älteren Sondergemeinschaften (des Adels, der Geistlichkeit, der Klöster, der städtischen und sonstigen Korporationen bis zur Familie) ihrer überlieferten eigenen Rechte und ihrer Eigentümer beraubte; solange beraubte, bis eine fast vollständige rechtliche Gleichheit aller einzelnen Staatsuntertanen vor dem Staat eingetreten ist: oder als Gegenideal hiezu die nicht minder souveräne Herrschaft des sogenannten Volkswillens (volontée générale), und d. h., da der sogenannte Volkswille nie völlig in sich einig ist, Mehrheitsherrschaft der Staatsbürger (Majoritätsprinzip, Rousseau).

Auf dem Boden der Wirtschaftssysteme lauten sie:

Schlechthin freie Konkurrenz aller ökonomisch nur ihrer Selbstsucht gehorchenden Individuen und Gruppensubjekte — oder als Gegenideal zwangsmäßiger Staatssozialismus, der immer mehr die früher freie ungebundene Unternehmung, den zu ihr nötigen Boden und die dazu gehörigen Produktionsmittel in Staatseigentum und Staatsverwaltung überführt, um dann den Gesamtertrag der Staatswirtschaft nach irgendeinem künstlichen Maßstab zu verteilen. Auf dem Boden der Verhältnisse der Staaten zueinander lauten die analogen Gegensätze: absolut souveräner, möglichst nationaleinheitlicher Macht- und Kulturstaat, der keine moralischen Grenzen seines Umsichgreifens besitzt als den Machtwillen eines anderen ebensolchen Staates, oder internationale, auf Klassenherrschaft aufgebaute, soziale, möglichst einheitliche Weltrepublik. Auf dem Boden der Kultur endlich lauten sie: Reflektierte Nationalkultur oder Weltkultur.

Warum, aus welchem tiefsten Grunde widerstreiten diese drei Idealpaare, also sowohl Ideale als ihre Gegenideale, dem innersten Kerne der christlichen Gemeinschaftsauffassung? Und welche radikal verschiedene Grundauffassung setzt diese ihnen entgegen? Sie widerstreiten ihnen, weil sie allesamt in gleichem Maße, wenn auch in entgegengesetzter Richtung sowohl das oben bestimmte, richtig verstandene Solidaritätsprinzip verleugnen als das eng mit ihm zusammengehörige Prinzip, daß jedes Individuum wie jede soziale Untereinheit (Familie, Gemeinde, Staat usw.) ebensowohl in einem gewissen Umkreise ein selbständiges Herrschafts- und Rechtssubjekt eigenen ursprünglichen Rechts sein soll, als es auch freier Diener und Träger sein soll von festumschriebenen,

den Rechten entsprechenden Pflichten, nämlich als Glied einer je umfassenden sozialen Einheit: Jeder Herr, Jeder Diener und alle zusammen freie solidarische Diener des obersten Herrn aller Gemeinschaft, d. i. Gottes.

Inwiefern widerstreiten sie dem Solidaritätsprinzip? Beantworten wir diese Frage zuerst für die Staatsidee! Das und das allein — verehrte Anwesende — ist das absolut Neue der Gemeinschaftsidee, die das Christentum schon in seiner ältesten Periode besitzt und die es als Sauerteig in die Welt brachte, daß es Beides in sich vereinigt und zu einer untrennbaren Weltanschauung verschmilzt: Die selbständige, substanzielle Wirklichkeit und die selbständige, moralisch-religiöse Eigenverantwortlichkeit jeder Individualseele, ihre unmittelbare göttliche Herkunft (Kreatianismus) und ihr übernatürlich geheimnisvolles Ziel der Gottschau in der Ewigkeit; und gleichwohl die solidarische Gliedschaft und wahre Mitverantwortlichkeit aller dieser Seelen vor Gott in einem wahrhaft sie umfassenden, dem Ursprung und der Ganzheit nach unsichtbaren und gleichwohl in die Sichtbarkeit kraftvoll hineinragenden und hineinwirkenden Körper. Diesen umfassenden Gesamtleib, dessen ‚Glieder' alle Kinder Adams sind, lehrt uns die göttliche Offenbarung kennen als Corpus Christi, als die alle Menschen (Lebendige wie Tote) und alle Engel umfassende Kirche mit ihrem unsichtbaren mystischen Haupte Christus und ihrem sichtbaren Haupte, dem Nachfolger Petri. Im rechten Genusse des heiligen Abendmahles werden wir gewiß und sollen immer neu voll Seligkeit inne werden dieser heiligen, höchsten Gliedschaft in Liebe, Leiden und Dienstschaft im Leibe Christi. Ein wenn auch noch so schwaches Nachbild

dieser höchsten Korporation, der wir angehören, muß aber auch jede außerkirchliche, weltliche Korporation und Verbandsform sein. In jeder muß daher auch eine Nachbildung der starken und doch so fruchtbaren Spannung liegen, die zwischen der gottgeschaffenen und zu Gott hinbestimmten, selbständigen, freien Individual- und Personalseele und der ursprünglichen, organischen Verbundenheit aller dieser Personen in einer sie umfassenden Korporation immer und notwendig bestehen muß.

Die schon bei den ältesten Kirchenvätern (ich nenne hier als Beispiel nur Ignatius von Antiochien, Cyprian, Cyrillus, Augustin) vorfindliche christliche Korporationsidee ist das höchste Ideal- und Musterbild aller und jeder menschlichen Korporation. Ich sprach von einer gewaltigen Spannung und setzte gleich hinzu, daß diese Spannung nicht zugunsten eines der Elemente der christlichen Gemeinschaftsidee beseitigt werden darf: Sei es des persönlichen Individuums, sei es der Gemeinschaft. Die antike Gemeinschaftsidee z. B. kannte sehr gut das Prinzip der organischen Lebensgemeinschaft im Staate und der wechselseitigen Verantwortung der Menschen darin für Wohlfahrt und Kultur des Ganzen. Aber sie kannte nicht die selbständige, in ihrem Kerne jeder möglichen staatlichen Gemeinschaft überlegene, staatsfreie, gottgeschaffene, geistige unsterbliche Seele mit ihrer religiös-moralischen Innenwelt und dem heimlichen Reiche ihres Gemütes. Und sie kannte nicht das über die Ziele der Wohlfahrt und der Kultur des Einzelnen wie des Ganzen hinausliegende Ziel und den Wert des geistigen, übernatürlichen Heiles des Ganzen und der individuellen Personen. Der Mensch ging hier bis zu seinem Kerne im

Staate und damit zugleich im Irdischen auf. Weder Religion noch höhere Geisteskultur vermochten sich darum von den Fangarmen des Staates frei zu setzen und in ihm selbständig zu machen. In der Entwicklung Preußens — das von Hause aus viel mehr Staat als Volk ist, und dessen Fürsten und Königen antike Staats- und Sittenmuster so einseitig vorschwebten — ist diese antike Gemeinschaftsidee praktisch wie theoretisch wieder stark hervorgetreten. Sie wird gerade heute — in besonders kindischer Form — wieder von einigen Gelehrten vertreten. Machen wir uns klar, daß sie am echten, nämlich am christlichen Individualismus der intimen Person, ihrer Freiheit und ihrem Gewissen ihre stahlharte Grenze auch fürderhin zu finden hat. Sie hat ihre Grenze zu finden an dem dem christlichen Gemeinschaftsideal miteinbeschlossenen christlichen Individualismus! Denn es gibt einen Sinn des so unsagbar vieldeutigen Wortes ‚Individualismus', in dem der ‚Individualismus' nicht nur eine christliche Glaubenswahrheit ist, sondern auch nichts Geringeres als — ich möchte sagen — die magna charta Europas gegenüber Asien und schon gegenüber Rußland — nämlich derjenige geistige, nicht also primär ökonomische Individualismus, der es entschieden leugnet, daß die geistige individuelle Einzelperson nur ein sog. ‚Modus' irgendeiner Form des Allgemeinen, des Staates, der Gesellschaft, einer sog. Weltvernunft oder eines aus sich herausströmenden sachhaften Geschichtsprozesses sei, heiße er ein panlogischer wie bei dem preußischen Staatsphilosophen Hegel, heiße er eine sich entfaltende moralische ‚Ordnung' wie bei Fichte oder ein ökonomischer Geschichtsprozeß wie bei Karl Marx. Der christliche Individualismus leugnet eben damit, daß die

kleinen Gemeinschaften, z. B. Familie, Gemeinde im Staate, Stammesfürstentümer im Reiche oder die Städte und Stände im Staate, nur eine äußere, dem sie umfassenden Ganzen zugewandte Werksphäre und Rechtssphäre hätten, nicht aber auch eine gleichursprünglich je nach innen gewandte Wirk- und Rechtssphäre eigenen ursprünglichen, nicht vom umfassenden Gemeinwesen abgeleiteten Rechts. Selbst die untere Grenze all dieser Einheiten, das einzelne Individuum hat noch seine ursprüngliche Eigensphäre des Wirkens und des natürlichen Rechtes, eine Sphäre, die vom Staate und dem von ihm gesetzten Rechte unabhängig ist. Sein ihm eingeborenes, mit dem Wesen einer Person selbst gesetztes sog. Naturrecht (z. B. Recht auf Existenz, Notwehr usw.). Gewiß überdauern alle echten Liebes- und Lebensgemeinschaften z. B. Familie, Gemeinde, Staat, Volk, Nation, europäischer Kulturkreis — im Gegensatze zu bloßen willkürlich gebildeten ‚Gesellschaften', so wie der Baum die fallenden Blätter überdauert, das irdische Leben des Individuums. Staat und Nation haben darum auch das innere Recht z. B. im Kriege das organische Leben des Individuums für ihr Sein und ihre Wohlfahrt als freies Opfer zu fordern; aber zu fordern das äußere organische Leben — verehrte Anwesende — nicht das Sein und Wesen der Persönlichkeit, das unsterblich ist, und das darum auch schon während des irdischen Lebens nicht in Nation und Staat vollständig aufzugehen und ihnen sich hinzugeben hat. Es ist das Leben all dieser Gemeinschaften, es ist nicht das Sein der individuellen Person, was trotz seiner Kraft, das organische Leben des Individuums unbestimmt lang zu überdauern, seinem Wesen nach endlich ist, wie alle Geschichte der Staaten und Nationen, die zugrunde gingen,

zeigt. Und es ist die geistige persönliche Individualität, die wesenhaft, trotz des so viel kürzeren endlichen Erdenlebens, unendlich an Dauer und Wirken ist. Und nur weil sie dies ist, vermag und soll sie, gleichsam ritterlichen Sinnes, das hohe Gut ihres kurzen Lebens für das höhere Gut des Lebens der so viel länger lebenden, aber doch im Vergleich zu ihm so armen, weil nur endlichen irdischen Gemeinschaften hingeben. Und gerade in diesem Kriege gilt es doppelt, den rechten geistigen Individualismus festzuhalten. Warum?

Wir sehen eines der sichersten Kennzeichen unseres Rechtes in diesem Kriege darin, daß wir nicht nur uns selbst, sondern indirekt und auf die Dauer selbst unsere westlichen und südlichen Feinde und ihre Staaten, und somit also Gesamteuropa bewahren helfen vor der Überflutung durch die russischen Horden, damit auch bewahren helfen vor deren Weltanschauung und orthodoxem Christentum, die jene magna charta des christlichen Europas, den unendlichen Wert der individuellen Einzelseele, noch nicht kennen. Denn hier ertrinkt wirklich noch die Persönlichkeit im Volkstum, Stamm, Masse, Herde. Wie absurd also wäre es, bei uns selbst das zu verleugnen, worum wir doch gerade gen Osten kämpfen, den Wert der individuellen Seele!

Ich sagte: Alle die jenseits des christlich-kirchlichen Bodens gewachsenen Gemeinschaftsauffassungen verleugnen diese notwendige Spannung. Der absolute Fürstenstaat zusammen mit der bürgerlichen ihm zuerst dienenden, später ihn beherrschenden Bewegung des Nationalismus beraubte die Korporationen aller Art, die Stände, Adel und Geistlichkeit ihrer ursprünglicheren Rechte und Eigen-

tümer. Sein extremer, grenzenloser Macht- und Souveränitätsbegriff wagte sich über das christliche Gesetz und seine oberste Verwaltung zu erheben. Kein Wunder, daß sich der absolute Staat — am klarsten in Frankreich 1789, in irgendeinem Maß aber überall, gegenwärtig in Rußland, dessen Revolution sich in diesem Kriege nur fortsetzt und der französischen die Hände reicht — eines Tages der auch sein ‚absolutes' Existenzrecht bestreitenden Massenrevolution gegenüber sah, die an die Stelle des absoluten Fürsten das absolute souveräne Volk, d. h. den bloßen Mehrheitswillen zu setzen sich anschickte, — unter der falschen Unterstellung, der Wille der Mehrheit sei gleich der Volonté générale, d. h. gleich dem echten Gemeinwillen. Beide Staatsauffassungen aber machen aus Staat und Nation einen, den christlichen Individualismus ebenso wie das Solidaritätsprinzip verleugnenden Götzen, der sich bewußt oder unbewußt an Stelle des höchsten Oberherrn aller Gemeinschaft, an Stelle Gottes setzt. Beide machen den Staat zu etwas, das entweder nur Herr oder nur aller Individuen resp. ihrer Mehrheitslaune Sklave sein soll, wogegen die christliche Gesellschaftslehre besagt, daß niemand außer Gott, also keine Institution auf Erden, ‚oberster Herr' sei, und niemand Sklave, sondern jeder und jede Institution zugleich Herr und freier Diener eines höheren Herrn. Beide Auffassungen aber mußten in der weiteren Folge jenen schrankenlosen Nationalismus entwickeln, der wie ein fressendes Feuer fortspringend, immer kleinere Nationalitäten fassend (neuerdings Ungarn, Böhmen — bis zu den Esthen und Letten) und schließlich im Imperialismus sich selbst übergipfelnd, in diesem Kriege an dem Staatsgedanken des mitteleuropäischen Blockes

so furchtbar zusammenbricht. Wer verfügte aber über die lebendigen Ideen — ob auch über die Kräfte, das müssen wir Gott überlassen —, um auch nur zu versuchen, aus diesem katastrophalen Zusammenbruch des seit lange schon in innerer moralischer und geistiger Anarchie erzitternden Europa das wahre christliche Europa wieder aufzubauen, wenn nicht die Vertreter des christlichen Gemeinschaftsgedankens? Was anders hielte das zerberstende Europa noch in der Tiefe zusammen als dieser Gedanke?

Darum muß dieser Gedanke uns auch auf dem Boden der äußeren Politik suchen lassen ein System der Vereinbarung zum mindesten in allen solchen Dingen, die ein europäisches Gesamtheil und -wohl betreffen. Es ist eben ein falscher Satz, daß jeder Staat nur am Machtwillen des anderen Staates seine Grenze finde. Wir Deutsche und die Schweiz haben durch unsere bundesstaatliche Gliederung, die dem Einzelstaat das Merkmal sog. Souveränität längst genommen hat, wenigstens hinsichtlich der Verfassung den Anfang damit gemacht, an einem großen Beispiel zu zeigen, wie wahre Freiheit kleinerer historischer Stammes- und Staatseinheiten mit den zentralistischen technischen Notwendigkeiten des modernen Großbetriebes, auch des Reichsgroßbetriebes, in allen Dingen zusammen bestehen kann. Möge diese Art Vieleinheitsgliederung im kommenden Zeitalter vorbildlich werden für das christliche Europa überhaupt! Denn in dieser Verfassungsform des Bundesstaates ist in heutiger Zeit immer noch relativ am stärksten die christliche Gemeinschaftsidee gegenwärtig. Gelänge es, den Bundesstaatsgedanken, wenn auch zweckmäßig modifiziert, langsam und vorsichtig auf das Ganze des unser

Reich und Österreich-Ungarn enthaltende Mitteleuropa so auszudehnen, daß in diesem umfassenderen übernationalen Bunde zwar dieses neue Ganze stärker zentralisiert würde, soweit die äußeren gemeinsamen Lebensbedingungen (zuerst der militärischen Verteidigung und dann erst des Wirtschaftslebens) in Frage kommen, daß aber zugleich die einzelnen Stämme und Bundesstaaten unseres gegenwärtigen Reichskörpers unter einer erheblichen Verminderung der zu einseitigen Vorherrschaft Preußens an Selbständigkeit in allem, was Religion, Sitte, Kultur, Lebensführung betrifft, erheblich gewännen: so wäre darin schon ein bedeutender Fortschritt des christlichen Gemeinschaftsgedankens auf politischem Boden zu sehen. Dieses größere materiell und als Ganzes nach außen hin stärker wie früher zentralisierte, aber geistig und nach innen hin zugleich dezentralisiertere neue Bundeswesen, dürfte auch mit Recht als eine Art Wiederanknüpfung an die historischen Kräfte und Ideen aufgefaßt werden, die das mittelalterliche deutsche Kaisertum getragen haben; desgleichen als eine Wiederanknüpfung an den großen geistigen, historischen wie geographischen vorsehungsmäßigen Beruf Deutschlands als des Herzens Europas, in der Bildung übernationaler staatlicher Bundesorganisationen die Idee und Realität des christlichen Europa, ja schließlich der Menschheit mit der eigensüchtigen Realität der europäischen peripheren Einzelstaaten und Nationen zu vermitteln. Das nach meiner Ansicht kulturell zu stark und einseitig im preußischen Geiste zentralisierte, und noch allzusehr die alte Gesinnung des absoluten Fürstenstaates mit seiner obligaten hyperdemokratischen Gegenbewegung in sich hegende Deutsche Reich seit 1870, vermochte auf

die es umgebende Völkerwelt, auch soweit sie nationaldeutscher Herkunft war, kaum eine Anziehungskraft auszuüben. Überall — selbst in der Schweiz und Holland — wurde es mehr gefürchtet als geliebt. Auch dies könnte sich angesichts des neuerstehenden Bundesgebildes ändern. Sähe diese politische Umwelt deutscher Abstammung, daß im Reiche nach dem Kriege die Reste dieses altpreußischen absoluten Staatsgeistes gebrochen sind, daß in ihm den deutschen Stämmen und Ständen Freiheit, Eigenart, Bodenständigkeit in höherem Maße eingeräumt ist als bisher, und daß ihre Mitbeteiligung an der politischen Leitung und Verwaltung des Ganzen sich vergrößert hat, so würden sie diese Sprödigkeit und Furcht allmählich von selbst verlieren. Auch Preußen selbst hat es vielleicht am stärksten geschadet, daß das Reich ein verlängertes Preußen sein mußte. Es hat dabei seine feine, helle, spröde Geistigkeit, es hat — wie Möller van den Bruck kürzlich sehr gut auseinandergesetzt hat (›Der Preußische Stil‹, München, Piper) — auch seinen Stil in Kunst (Baukunst), Geselligkeit und Leben verloren.

Eine nicht weniger verpflichtende Kraft geht aber von der christlichen Gemeinschaftsidee auch aus für die Wiederherstellung normaler seelischer, und die Fragen der Geisteskultur betreffender Verhältnisse zwischen den Nationen. Wenn unser Gemeinschaftsideal den politischen Nationalismus, gegen dessen Aspirationen die auf dem Staatsgedanken fußenden Mittelmächte ja vor allem ihren Kampf führen, verdammt, so geschieht es nicht nur um der religiösen und kirchlichen Einheit der Menschheit willen, sondern gerade auch um des inneren Eigenrechtes der Völker, Nationen, Nationalitäten in allen Fragen der

Sprache, der Geisteskultur, der angestammten Sitte und der besonderen Färbung ihrer Religion und Frömmigkeit. Ich habe in meinem Buche »Krieg und Aufbau«[1], gezeigt, daß der moderne politische Nationalismus merkwürdigerweise durchaus nicht echt nationaler Herkunft ist, sondern daß gerade er der Herkunft wie den Zielen nach eine ebenso gleichförmige internationale Klassenerscheinung (des bürgerlichen nationalengagierten Großkapitals) darstellt wie sein Gegenteil, der Klasseninternationalismus der Arbeiterklasse; daß dagegen der geistige Kosmopolitismus, d. h. die Anschauung, daß die nationalen Volksgeister berufen seien, sich in allen rein kulturellen Dingen, z. B. Philosophie, Wissenschaft, Kunst, ja selbst in der allseitigsten Darstellung des Reiches Christi solidarisch zu ergänzen, und zwar unvertretbar zu ergänzen, nicht ausschließlich zwar, aber doch in besonderem Maße ein national deutsches Geistesprodukt genannt werden kann. Der politische Nationalismus will die Geisteskultur, die in den Ideen des einen Wahren, Schönen, aber gleichzeitig in je grundverschiedenen, unersetzbaren Bestimmungen und Anlagen der Völker, dieses Wahre zu erkennen und dieses Schöne zu genießen und hervorzubringen, notwendig verwurzelt ist, seinen puren Macht- und Wirtschaftszielen dienstbar machen. Er gerade würde es sein, der — käme irgend einer dieser Nationalismen zum Siege — die Fülle der eigenartigen nationalen Anlagen, Werke und Lebensideale auslöschen, und die Welt zu einem grauen und öden Einerlei machen würde. Darum gebietet uns in dieser Richtung die christliche Gemeinschaftsidee

[1] »Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Krieg«.

alles zu tun, um die kulturelle Befreundung der europäischen Nationen wiederherzustellen, dem hier ganz verderblichen Hasse entgegenzuarbeiten und dafür zu sorgen, daß auch innerhalb der Grenzen unseres Reiches und Österreichs die kulturellen Nationaleigentümlichkeiten stärker geachtet werden als bisher, und daß dieser Geist in der Verwaltung z. B. Polens und des Elsaß sich kraftvoller betätigt. Ein verschiedene Nationen umfassender Staatsgedanke, wie wir ihn fordern, und der sogenannte »Kulturstaat« schließen sich logisch aus. Nur als geschlossener Nationalstaat wäre ein sogenannter Kulturstaat denkbar.

Denn eben im Kulturellen (Sprache, Sitte, Literatur, Kunst), nicht im Politischen und nicht im Ökonomischen liegt das ewige Recht des Daseins der Nationen. Den sogenannten »Kulturstaat«, d. h. einen Staat, der die geistige Kultur direkt leiten möchte (z. B. durch Einheitsschule usw.), der nicht nur die äußeren Bedingungen der Kultur hinsichtlich Wohlfahrt, Reichtumsverteilung, freie Konkurrenz der zum Kulturschaffen Tüchtigen fördern möchte, verdammt die christliche Gemeinschaftsidee genau so scharf wie den einheitlichen Weltstaatsgedanken. Denn nur dann kann der Staat mehrere Nationen umfassen und sich über die nationalen Leidenschaften wahrhaft erheben und ihr vernünftiger Herr sein, wenn er den Nationen gleichzeitig kulturelle Freiheit gibt und wenn er nicht versucht, eine einförmige sogenannte Staatskultur über die sein Territorium bewohnenden Völker auszugießen. Und nur dann können wir Menschen angesichts unserer höchsten Güter, der heiligen und religiösen Güter eine wahre Einheit, eine »katholische« Kirche bilden, wenn ebensowohl in staatlicher als in kultureller

Hinsicht eine bunte, und zwar voneinander je unabhängige Vielheit von Gruppen auf Erden vorhanden ist — angemessen den organischen und geistigen Bildungen der Völker und ihrer Geschichte. Darum verabscheut der christliche und wahre Kosmopolitismus ebensosehr den politischen Nationalismus als die altjüdische, durch Christus überwundene »auserwählte Volks«idee (die England durch Übertragung der calvinistischen Auserwählungsidee auf Staat und »Empire« übernommen hat); ebensosehr die öde, langweilige Idee einer gleichförmigen, einzigen sogenannten Weltkultur als die Freimaurerfarce einer politischen Weltrepublik. Und gleichfalls weist sie zurück das jetzt so elend zusammenbrechende Idol einer internationalen Klassen- und Arbeiterrepublik. Auch die Kirche, die allein auf menschenumfassende Einheit Anspruch erhebt (mit dem innersten Rechte der höchsten und unteilbaren Werte, die sie und nur sie verwaltet), auch die Kirche soll nicht und will nicht die geistige Kultur direkt leiten — und sie darf es auch nicht, wenn sie sich nicht selbst partikularisieren will. Nur darauf muß sie und soll sie einen Anspruch erheben, einmal die Fülle originaler Kultur vor allem politischen Nationalismus und Imperialismus, auch den sogenannten geistigen Imperialismus zu schützen, und sodann es klar auszusprechen, wo sie durch eine Kulturrichtung die religiösen Gesamtheitsgüter des Corpus Christi verletzt oder in Frage gestellt sieht.

Gerade dieser Anspruch der Kirche und ihrer Spitze, der höchsten kirchlichen Autorität, der Anspruch einer Oberaufsicht auch über das geistige Kulturleben — soweit es Heilsdinge berührt — hatte vor dem Kriege das moderne Europa in allen Nationen vielleicht am stärksten

von der Kirche zurückgestoßen. Wie man nichts mehr wissen wollte von dem christlichen Sittengesetz als oberstem Prinzip der äußeren Staatspolitik, so wollte man auch nichts mehr wissen von einer christlich-kirchlichen Inspiration des höheren Kulturschaffens, der Kunst, der Philosophie, der Wissenschaft; und eben weil diese lebendige, zusammenhaltende Inspiration der Kulturgebiete und Kulturnationen sich im Laufe der Neuzeit immer stärker aufgelöst hatte, auch sprachlich, methodisch und hinsichtlich des Stiles zunehmend von einem sich immer schärfer und enger zuspitzenden, die Ergänzungsnotwendigkeit aller Nationen leugnenden Kulturnationalismus abgelöst war, mußten in der Tat die Eingriffe der kirchlichen Autorität — wo sie stattfanden — auf die Träger jenes außerchristlichen Kulturgedankens wie fremde, mechanische, äußere Eingriffe wirken. Von den führenden Gruppen der meisten Staaten wurde der kirchlichen Autorität prinzipiell das Recht versagt, in die sogenannte Autonomie der Vernunft und Kultur unmittelbar in Heilsfragen einzugreifen. Nun steht es aber so: Da alle menschlichen Tätigkeiten, auch die höchsten geistigen, immer zugleich Gemeinschaftstätigkeiten sind, so ist die besondere Natur und der Gehalt der jeweils das Leben beherrschenden Gemeinschaftsidee auch für den Fortgang, den Geist und den Ertrag dieser Tätigkeiten von größter Bedeutung. Die menschlichen Zustände bilden stets und überall eine strenge innere Stil- und Struktureinheit. Wo z. B. staatlich irgend eine Form des absoluten Staates herrscht, wo wirtschaftlich freie Konkurrenz und ausschließlich Erwerbswirtschaft im Gegensatz zu Bedarfsdeckungswirtschaft, wo schrankenloser Individualismus oder Sozialismus das christ-

liche Gemeinschaftsideal zersetzt haben, da ist auch geistig nicht nur das Miteinanderglauben in einer Kirche, sondern auch das Miteinandererkennen sowohl in der zeitlichen Folge der Epochen als im räumlichen Nebeneinander der bei der Erkenntnis Mitwirkenden im Kerne aufgehoben. Wie im Mittelalter ganze Generationen an einer einzigen Kirche bauten — ohne die Stilidentität des Bauwerkes aufzuheben, so vermeinten auch z. B. die Philosophen verschiedener Nationen jener Zeit generationenlang, trotz der verschiedenen Färbungen ihres Weltdurchblicks, an einer Philosophia perennis zu bauen. An die Stelle dieses organischen und naiven Miteinanderdenkens, -schauens, -fühlens der Zeiten und Völker traten im Laufe der neuzeitlichen Geistesentwicklung die zwei eng zusammengehörigen Prinzipien, das Prinzip des tausend Unterformen durchlaufenden subjektivistischen Kritizismus und das Prinzip des Gegeneinanderarbeitens der Nationen, und innerhalb der Nationen der sogenannten Schulen, innerhalb der Schulen wiederum der Individuen und dazu das Gegeneinanderarbeiten der Epochen und Generationen, von denen jede die vorhergegangene übergipfeln, übertreffen wollte, um von der folgenden sofort wieder — kaum geboren — ins Nichts gestürzt zu werden. Das Tempo dieser Abwechslung von Geburt und Tod beschleunigte sich immer mehr. An die Stelle einer naiven, geistigen, liebegeleiteten Hingabe an die objektive Welt im Anschauen und Denken, im steten Bewußtsein, der menschliche Geist, als aus Gott, dem Borne der Wahrheit stammend, sei auch fähig, das Sein der Dinge selbst einsichtsvoll zu ergreifen, trat die prinzipielle Mißtrauensstellung in die eigenen Geisteskräfte und das, was ich die

tiefe »Weltfeindschaft« des modernen Denkens nenne, d. h. die Verleugnung aller der Welt selbst angehörigen Qualitäten, Formen, Werte, Gestalten und eine Auffassung der Welt als eines heillosen, materiellen Breies — aus dem der Mensch durch seine Verstandestat und Arbeit erst etwas Sinnvolles zu machen habe. Die Kantische Philosophie ordnet sich z. B. dieser Formel als ein Spezialfall unter. Streng analog hierzu trat sozial — als regierende Seele des Kulturschaffens — an Stelle des liebevollen Zusammen- und Miteinandersichorientierens in allen Dingen der geistige, eitle Konkurrenztrieb, je etwas gans Besonderes zu machen und die Wahrheit nicht zu gewinnen durch eine unmittelbare Beschäftigung mit der Sache selbst, sondern durch primäre Kritik, durch Aufdeckung der Irrtümer, der Täuschungen anderer. Daß wir — wie Goethe sagt und Augustinus schon erkannte — die Dinge recht nur erkennen können, soweit wir sie irgendwie lieben, daß wir miteinander erkennen können nur soweit, als wir auch vorhergehend einander lieben und miteinander dieselbe Sache lieben — so wie ja auch Gott selbst nur aus Seinem liebegeleiteten Erlösungswillen heraus uns in Seinem Sich für unsere Sünde opfernden Sohne die offenbarungsmäßige Erkenntnis Seines inneren Wesens erschloß, und nur die Liebe in uns diese Mitteilung voll aufnehmen kann —, das wurde prinzipiell verneint.

Ein von der Gemeinschaft, ja von der gesamten übrigen Seele sozusagen abgelöstes, aus ihr herausgerissenes individuelles ‚Denken' oder bei anderen ebenso isolierte Sinnesempfindungen wurden (das erstere z. B. durch Descartes) für die einzig berechtigte Quelle der Erkenntnis erklärt. Es wäre gewiß sehr unsinnig und ungerecht, nicht

zu sehen, daß beide Prinzipien, der subjektive und idealistische Kritizismus, wie das sich überflügelnde Gegeneinanderarbeiten gewaltige Erfolge auf dem Boden der Philosophie, der Wissenschaften, der Natur-, der Seelen- und der Gesellschaftslenkung bewirkten und aus sich heraus in ihrer Art Großes vollbracht haben. Aber — und dieses Aber ist die gewaltige Lehre des Weltkrieges, der gewaltige Umkehrruf Gottes an uns und ganz Europa — auch diese Erfolge der europäischen Kulturarbeit waren nur möglich, weil die christliche Epoche des europäischen Mittelalters und ihr geistiger Universalismus ein so großes, inneres Kapital an gemeinschaftsbildenden Geistesmächten in allen Nationen und Gruppen Europas aufgestapelt hatten, daß dieses Kapital überall heimlich und selbst wider Wissen der Beteiligten ihre auseinanderstrebenden Geister in der Tiefe doch zusammengehalten; daß ferner durch die nachdauernde Kraft der älteren Denkweise das christliche Vertrauen auf die Fähigkeit des menschlichen Geistes, die Welt selbst ergreifen zu können — und nicht nur ihr Bild in uns —, auch durch den Kritizismus nicht völlig gebrochen ward. Die wichtigste Neuheit für Europa, ja eine Neuheit, die durch ihre Wichtigkeit verdiente, auf allen Straßen laut verkündigt zu werden, ist der zweifellose Tatbestand, daß außer der noch in Europa befindlichen gläubigen Christenheit — und auch sie ist schon weithin, wie die Kampfschriften der französischen Katholiken zeigen, in das Übel mithineingezogen —, dieses Kapital, diese unbewußte Erbschaft, heute so gut wie aufgebraucht ist.

Wie der Forscher im wissenschaftlichen Experiment die Ursachen von anderen Ursachen isoliert, damit er

sehen kann, was sie und nur sie wirken, so hat der Weltkrieg die Kraft der beiden genannten modernen Prinzipien gleichsam auf sich selbst gestellt, sodaß wir sehen, wohin sie allein führen: Zu einem Weltkrieg auch der Geister, zum Turmbau zu Babel in Weltformat. Aber gerade dadurch hat der Weltkrieg jenes tiefste bisher verborgene Geheimnis Europas, das Geheimnis, daß Europa heimlich auch in seinen Gruppen säkularster Gesinnung vom Christentum, vom Geisteserbe der Kirche gelebt hat, aller nur irgendwie zum Sehen gutwilligen Welt entschleiert. Er hat diese Wahrheit mit blutigen Lettern, die jeder sieht, an den Himmel geschrieben. Nicht die hoheitsvolle, christliche Neutralität, nicht die einzelnen Handlungen des Hl. Vaters zur Linderung des Kriegselendes, nicht seine und der Kirche ergreifenden Friedensgebete allein haben zu der merkwürdigen Erscheinung geführt, daß heute bis tief hinein in die modernste Moderne die katholische Kirche und ihr Oberhaupt neues Ansehen und eine neue moralische Würde gewinnen. Hinter diesen reinen, erhebenden Eindrücken steht ein Anderes und Tieferes: Die langsam sich auch in der unbewußten Tiefe der modernen Seele entfaltende, wie ein lichter Engel heraufsteigende neue Einsicht, daß nur ein bewußtes Zurück zu den heiligen Geistes- und Lebensquellen, aus denen die Geschichte Europas bis zur Stunde auch da heimlich genährt war, wo es die Menschen bewußt nicht Wort haben wollten, ja daß — konsequent denkend — nur ein Zurück zur heiligen Kirche und der allein von ihr rechterkannten und verwalteten, christlichen Gemeinschaftsidee Europa als den bisher führenden und leitenden Kulturkreis der Welt noch zu erretten vermag. Es war nicht nur ein Irrtum oder

eine Reihe von Irrtümern, die uns das Maß der Europa zusammenhaltenden Einheitskräfte (als da waren Kommunikationstechnik, Arbeiterinternationale, internationales Finanzkapital, internationale Wissenschaft, Kunst, europäisches Gewissen, Solidarität der weißen Rasse, internationales Privat- und Völkerrecht usw.) so ungeheuer überschätzen ließen: Es war die grundverkehrte Denkmethode und Fühlgewohnheit, zu meinen, es könne die unbedingt nötige Einheit des moralischen Weltbaues durch irdische Kräfte ‚von unten' her dauernd getragen werden, als bedürfte die Einheit dieses Baues nicht dauernd und wesentlich, nicht nur zu ihrem Fortschritt, sondern nicht minder zu ihrem Fortbestand an erster Stelle mächtiger, religiöser, geistiger und moralischer Zentralkräfte von ‚oben' her, d. h. Kräfte, die sich nicht auf Interessengemeinschaften, nicht auf bloße Rechtsverträge, nicht nur auf eine (so gewaltig überschätzte) sogenannte Gleichförmigkeit der menschlichen Natur und ihrer isolierten Verstandesveranlagung stützen, sondern Kräfte, die allein bestehen in Offenbarung, Gnade, Erleuchtung der Vernunft und der Herzen, und in einer diesen unsichtbaren Kräften entsprechenden, sichtbaren Organisation — einer Organisation, die ihrerseits erst auch jene unteren gemeinschaftsbildenden Mächte zu der ihnen möglichen Wirksamkeit gelangen läßt.

Ist es — wie ich sagte — heute die Einsicht aller Besten, daß wir im Ökonomischen und Politischen vor einem die Kräfte organisierenden Zeitalter stehen, so muß auch — bei der inneren Zusammengehörigkeit aller Teile des sozialen Lebens — das geistige Leben, also auch Philosophie, Kunst, Wissenschaft an jenem tiefgehenden

Wandel teilnehmen. Auch sie müssen sich allmählich im Sinne der Idee christlicher Gemeinschaft umbilden. Es müßte unser gesamtes europäisches, kulturelles Schaffen den Geist liebegeleiteter, wahrer Kooperation der Individuen, Schulen, Nationen, Generationen wiedergewinnen. Es müßte das geistige Leben demgemäß auch das Prinzip der liebevollen Hingabe an die objektive Welt und den Gedanken ihrer unmittelbaren Seins-Erfassung in Wahrnehmung und Erkenntnis an Stelle des bisherigen sogenannten »Idealismus« und »Kritizismus« — die allesamt auf jener falschen Weltfeindschaft beruhen — wieder in sich aufnehmen. Und alle Philosophie, Kunst und Wissenschaft müßte wieder lernen, die Wesenskonstanten der Welt und ihre Zusammenhänge, die an ihren zufälligen Einzeldingen erschaubaren göttlichen Wesensideen, nach denen Gott die Welt geordnet, gegenüber allem bloß Veränderlichen der Welt und technisch durch uns Beherrschbaren an ihr wieder zu sehen, zu achten und zu lieben. So sind die inneren Folgen der christlichen Gemeinschaftsidee auch für das ganze Kulturdasein, in Theorie und Werk neu zu entwickeln, und es ist das hohe Gut auch der christlichen Kulturgemeinschaftsidee an die leeren Stellen zu setzen, die in den Gemütern durch den Zusammenbruch der vor dem Krieg so stark überschätzten Kräfte geistiger Menscheneinigung durch die außerchristliche Kulturidee entstanden sind. Das muß eine unserer allerwesentlichsten Aufgaben zum Wiederaufbau des Gemeinschaftslebens sein. Sehen Sie sich z. B. jenen unseligen Sünder Friedrich Adler an, der jüngst auf den Grafen Stürgkh schoß, der selbst so liebenswert ist als seine Tat furchtbar und hassenswert. Seine entsetzliche

und psychologisch doch sehr wohlbegreifliche Tat war die Folge seiner Verzweiflung an der Internationale, die dieser Arme allein als übernationale, überstaatliche, menschlichen Zusammenhang bewirkende Macht kannte; deren Sekretär für den 1914 in Wien in Aussicht genommenen Kongreß er war; mit deren Existenz er sich und seine ganze moralische Würde identifizierte, an die er wie an einen Götzen glaubte — so glaubte, wie der Mensch nur an Gott und an keine irdische Institution glauben darf; mit deren Zusammenbruch folgerichtig auch seine moralische Existenz zusammenbrach. Sehen Sie diese fast wildtragische Figur, die aus falscher, maßloser, der menschlichen Sündhaftigkeit vergessender Verdammung des Krieges überhaupt, als ‚Massenmordes' zu einem wahren und wirklichen Mörder wurde — nicht aus einem egoistischen Grunde, nein mit der an sich reinen und hohen subjektiven Intention, sich selbst einer Idee zu opfern. Betrachten Sie diese Figur als ein Symbol für die gleiche oder analoge Enttäuschung Tausender und Abertausender, die nur weniger fanatisch, aber auch weniger sich selber treu und von denen die meisten vielleicht sogar nur viel weniger subjektiv moralisch waren. Dann werden Sie wissen, was Sie zu tun haben.

Ebenso wichtig als die Weisungen, die uns die christliche Gemeinschaftsidee für die Fortentwicklung der politischen Organisation und der geistig-kulturellen Gemeinschaft gibt, sind die Fingerzeige, die für unsere Stellungnahme bezüglich des andern der genannten Gegensätze aus ihr hervorgehen. Ich nannte sie — die Sache vereinfachend — freies, wirtschaftliches Konkurrenzsystem und Staatssozialismus. Es steht hierbei durchaus nicht so, daß

aus der christlichen Gemeinschaftsidee und den Grundsätzen der christlichen Ethik, und der diesen Grundsätzen gemäßen, objektiv gültigen Abstufung der Welt- und Geistesgüter, ein ganz bestimmtes Wirtschaftssystem hervorginge; oder gar aus diesen Grundsätzen logisch herzuleiten sei. Das ist schon darum ausgeschlossen, da die christliche Gemeinschaftsidee und diese Abstufung der Güter ein Ewiges, Dauerndes ist, die ökonomischen Systeme, unter denen die Völker leben, aber dem reichsten historischen Wechsel unterliegen. Sie unterliegen sogar einem noch reicheren Wechsel wie die politischen Verfassungsformen. Die Existenz eines jeden solchen Systems und seine Beschaffenheit ist ja von einer schier unermeßlichen Anzahl von Ursachen abhängig, von Ursachen, die mit der religiösen Weltanschauung der Träger des Systems wenig, oder nur sehr indirekt oder gar nichts zu tun haben; z. B. von der tätigen oder kontemplativen Anlage der Völker, ihrem Temperament, ihrer nationalen Erfindungskraft, von Boden, Klima, Naturschätzen, vom Stand der Technik und herrschenden inneren und äußeren Rechtsverhältnissen und tausend anderem mehr. Aber wie sich überall in Natur und Geschichte der Geist den Körper baut, so ist auch jedes ökonomische System in erster Linie abhängig von einem Faktor, den wir den je grundherrschenden ‚Wirtschaftsgeist', oder das je grundherrschende ‚Wirtschaftsethos' der je vorbildlichen und führenden Schicht in einem Lande nennen können. Dieser Faktor macht die zusammenfassende innere Seele auch der äußeren Organisation aus, und er drückt sein Siegel auf jede noch so geringe ökonomische Handlung und Daseinsform. Durch die Vermittlung dieses Wirtschaftsethos der je führenden vorbildlichen Schicht hindurch

übt aber die religiöse Weltanschauung, und an erster Stelle die Gemeinschaftsidee, die sie enthält, auch auf die Gestaltung des Wirtschaftslebens eine unermeßliche Wirkung aus. Gerade neuere Forschungen des ausgezeichneten Nationalökonomen Max Weber, desgleichen Forschungen von E. Troeltsch, W. Sombart u. a., die in dieser Richtung z. B. die Beteiligung des Calvinismus und anderer protestantischer Sekten an der Entstehung des modernen Kapitalismus, neuerdings den Zusammenhang der großen Weltreligionen auch Chinas und Indiens, mit den Wirtschaftssystemen dieser Länder genau untersuchten (siehe hiezu Max Webers Arbeiten in den letzten Heften des Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik), haben diese Tatsache über jeden Zweifel erhoben.

Daß jenes ‚liberale' Wirtschaftssystem des »laisser faire«, dessen Geist ein durch keine Idee von Bedarfsdeckung begrenztes Arbeits- und Erwerbsstreben der einzelnen ökonomischen Individuen gewesen ist, welches ein besonderes Verteilungsproblem (d. h. ein Problem »gerechter« Verteilung) der materiellen Güter nicht kannte, sondern nur das Problem der maximalen Produktion der Güter und das auf deistischem Religionshintergrund in einem durchaus falschen Glauben an die natürliche Harmonie der bloßen Triebe auch die beste Güterverteilung von einer absolut freien Konkurrenz der Wirtschaftssubjekte und vom grenzenlosen Freihandel erwartete, den Atem der Geschichte seit langem schon nicht mehr für sich hatte, das brauche ich Ihnen nicht zu sagen. Längst leben wir ja schon im Zeitalter weitgehenden Staatsbetriebes, einer kraftvollen Sozialpolitik und der aus ihr entstammenden deutschen, in Eng-

land durch Lloyd George nachgeahmten Arbeitergesetzgebung, im Zeitalter der großen Arbeiter- und Unternehmerorganisationen, und — wirtschafts- sowie außenpolitisch — in einem Zeitalter des sogenannten Neomerkantilismus, in dem der Staat der Arbeit, der Ware und den Gütern die Wege bahnt, schließlich, wie wir heute sehen, mit der Gewalt der Waffen. Der Krieg hat uns dazu das wunderbare Schauspiel gebracht, daß die Arbeiterorganisationen in unserem Lande, voran die Gewerkschaften, auch die sozialdemokratischen, welch letztere von Hause aus mehr aus einem staatsfeindlichen als staatsfreundlichen Geiste heraus entsprungen waren, sich mit dem Staate, ja sogar vielfach mit den ihnen früher so oft verhaßten Unternehmerorganisationen zusammenschlossen zu einer einzigen, geschlossenen, großen, nationalen Arbeitsgemeinschaft. Wir sahen den demokratischen Sozialismus in unserem Lande aufhören, sich wie einen Staat im Staat zu fühlen, sahen ihn seine Hoffnungen auf eine internationale Klassenrevolution zum größten Teile begraben; sahen ihn sich praktisch und tätig einordnen in den lebendigen Staatsorganismus, sahen ihn seine Kritiksucht zurückstellen, seine Zukunftstaatsutopien vor praktischer Gegenwartsarbeit fallen lassen. Wir sahen auch einen größeren Teil unserer leitenden Industrie-, Handels- und Finanzkreise aus ihren Geschäften gleichsam heraustreten, nicht nur unerhörte Geldopfer für die Kriegskosten bringen, sondern sich betragen wie freiwillige Beamte des Staates, die in all ihren Maßnahmen nicht mehr nur an ihre und ihres Betriebes geschäftlichen Vorteile, sondern an die Wohlfahrt des Ganzen denken. Der Geist des Opfers, d. h. der Geist jener zentralsten Idee des christlichen Glaubens, die wir in ihrer erhaben-

sten Form immer neu anschauen und mitvollziehen in den mystischen Tiefen der heiligen Messe, schien die gesamte Lebensluft zu erfüllen und sich auch in die irdischen Sphären des ökonomischen Daseins herabzusenken.

Gewiß, das sind große, tiefgehende Wandlungen, seelenaufwühlende Erlebnisse! Aber in welche Richtung soll unsere Weltanschauung sie leiten? Und wie soll sie diese neugeborenen Kräfte über ihre momentane Existenz hinausführen?

Nun viele, sehr viele unserer besten Deutschen sehen in diesen gesamten Vorgängen schon so etwas wie die beginnende Verwirklichung des Sozialismus[1] zwar gerade nicht in der Form, wie sie Karl Marx, nein, mehr in jener Form, wie sie etwa Ferdinand Lassalle geträumt hat, d. h. in der Form eines politisch zwar monarchistischen, aber wesentlich staatssozialistischen, nationalen Gemeinwesens. Man denkt sich das so: Man will die Kriegsorganisationen mit ihren weitgehenden Eingriffen in die Freiheit des Wirtschaftslebens nicht nur zu einem großen Teile über die Kriegszeit hinaus erhalten — wieweit dies richtig ist, ist nur eine Zweckmäßigkeitsfrage; man will sie vielmehr zum Ausgangspunkte eines grundlegenden Umbaues unserer gesamten Wirtschaftsverfassung machen; ja man will den Krieg und das, was er und seine Not uns an staatssozialistischen Maßnahmen und Gesetzgebungsakten abgerungen hat, gleichsam zu einer Auslösung machen eines dauernden und wesentlichen Umschwunges unserer Wirtschaftsverfassung — in einer Richtung, die, wie man uns

[1] Vgl. hierzu meine Bemerkungen ‚1789 und 1914‘ zu Joh. Plenge's Buch »1789 und 1914« im Archiv f. Sozialw. und Sozialpolitik, Bd. 42, Heft 2 und meinen Aufsatz über W. Rathenaus Buch »Kommende Dinge« im Hochland 1917.

sagt, unserer alten deutschen Anlage und Geschichte, die uns jahrhundertelang das Bild einer in Ständen, Zünften, Genossenschaften aller Art organisierten Wirtschaft darbot, wieder mehr entspräche. Forderungen, wie die nach einem Frauendienstjahr — gleichfalls stark staatssozialistisch gefärbten Ideen entsprungen, weiter nach einer nationalen Einheitsschule mit Beseitigung der Standesschulen und der Klassendifferenzen der Schulanstalten, gesellen sich gerne zu diesen Gedanken. Ist es der christlichen Gemeinschaftsidee entsprechend, solche Denkart zu bejahen? Ich beantworte diese Frage mit einem bestimmten Nein!

Es wäre ein grundlegender Irrtum, zuerst mit vielen Sozialphilosophen und Nationalökonomen, z. B. mit Dietzel, ein sogenanntes Sozialprinzip und ein sogenanntes Individualprinzip zu unterscheiden, und dann etwa die christliche Gemeinschaftsidee einfach auf die Seite der unter das sogenannte Sozialprinzip fallenden Gemeinschaftsideen zu stellen. Denn die christliche Gemeinschaftsidee ist ein Drittes, also weder eines von beiden, noch eine trübe Zusammensetzung aus beiden. Gewiß liegt es in der innersten Triebkraft der christlichen Gemeinschaftsidee, auch ökonomisch das Gemeinwesen zu organisieren, zu organisieren in ein System von Ständen, weiter in Berufs-Arbeitsgemeinschaften aller Art usw. Aber erstens hat dies im Geiste der christlichen Gemeinschaftsidee in solcher Weise zu geschehen, daß die geistig-leibliche, unteilbare Individualeinheit, deren Kern die gottgeschaffene Einzelseele ist, auch bis in ihr ökonomisches Dasein hinein einen selbständigen, freien, nur ihr zu eigenen Spielraum ihrer Rechte und ihrer Tätigkeiten sich bewahrt; und

zweitens so, daß sie nicht von einer zentralen Staatsallmacht gesetzlich erst gezwungen, sondern im wesentlichen — aus freien Stücken heraus, mächtig angefeuert durch eine moralisch-religiöse, nicht aber durch eine staatliche Macht, nämlich von ihrem natürlichen und sittlichen Gliedschafts- und Mitgliedschaftsbewußtsein in einer ganzen Anzahl verschiedenartiger, aber an Rang gleich dem Range der Güter und Tätigkeiten, mit denen jede es zu tun hat, verschiedenen und verschieden beschaffenen Gemeinschaften sich selbst mit ihresgleichen zu einem sittlichen Ganzen kooperativ zusammenschließt. Ich schrieb schon folgenden Satz[1]: ‚In einer unter Inspiration des religiösen Gedankens organisierten Menschengemeinschaft hat die kleinste Arbeit eines jeden einen weit über ihren unmittelbaren Zweck und die individuelle Absicht des einzelnen hinausgreifenden fühlbaren Sinn. Er weiß sich in ihr einen geheimen Befehl vollstrecken, der durch die verschiedenartigen Gesamtheiten, denen er angehört — Stand, Berufsgemeinschaft, Volkstum, Nation usw. —, mit verschiedener Stärke hindurch ertönt, der aber seinen letzten Ausgangspunkt im Gesamtsinne hat, den Gott, der Herr dieser Weltordnung, gegeben hat. Dieser Sinn und diese höhere Weihe der Arbeit ist dem modernen Menschen verloren gegangen und damit ein Weltsinn seiner Arbeit überhaupt.‘

Das heißt aber: Nicht darauf darf es abzielen, daß jeder von uns eine Art wirklicher Staatsbeamter oder Staatsarbeiter in einem großen Bienenhause werde, sondern darauf kommt es an, daß auch der Nichtbeamte

[1] Siehe »Soziologische Neuorientierung« in meinem Buche »Krieg und Aufbau«.

und Nichtstaatsarbeiter mit dem religiös fundierten Bewußtsein und Gefühl einer Art von Amtscharakter und pflichtmäßigem Dienstcharakter seine Arbeit, auch die schwere, gerne und mit Freuden tue; seine Wirtschaft führe an eben der hohen oder niedrigen Stelle, wohin Gott es wohlgefiel, ihn durch seine natürliche Begabung, seine Standeszugehörigkeit und durch den Gang der gottgeleiteten Geschichte hinzustellen. Eben in dem Maße, als dies der Fall ist, wird der in unserem Volke vor dem Kriege viel zu starke Gegensatz von staatlicher Bureaukratie und Privatmensch, von Staat und Volk ermäßigt und erweicht, und gerade dadurch wird die bittere, den Nichtbestand eines christlichen Gemeinschaftsgeistes und damit eine sittliche Erkrankung des Volkskörpers schon voraussetzende Medizin eines alles aufzehrenden Staatssozialismus unnötig gemacht. Dieses Amtsgefühl, das im selben Maße, als es da ist, gerade den Beamten erspart und unnötig macht, muß von allem reglementierenden Staatssozialismus scharf unterschieden werden. Dieses Gefühl — nicht der Staatssozialismus — ist nun allerdings auch eine ebenso stark deutsche als katholische Tradition, und es gibt nur ganz wenige Grundelemente unseres sittlichen Bewußtseins, in dem sich katholisch und deutsch so glücklich und so tief decken wie hier. Darum müssen wir aber auch zwischen einer wesentlich freien Wirtschaft, die nach Beendigung des Krieges die nur vorübergehend notwendigen staatssozialistischen Maßnahmen wieder abwirft, und dem falschen altliberalen ungeordneten Konkurrenzsystem scharf scheiden. Der Geist und grenzenlose Trieb des Konkurrierens, des bloßen Mehrhaben- und Mehrseinwollens aller gegen-

über allen, dieser Geist, nicht die Freiheit der Wirtschaft als objektive Rechtsinstitution ist das Falsche. Und dieser Geist grenzenloser Pleonexie, dieser spezifisch unvornehme, alles echte Selbstwertgefühl verleugnende, dieser im schärfsten Wortsinne ‚gemeine' Geist, kann prinzipiell einen Staat und seine Wirtschaftsbeamten ganz genau so gut erfüllen, wie er bei wesentlich freier Wirtschaft die einzelnen nicht notwendig zu erfüllen braucht. Das ist die verderbliche Schiefe des Gegensatzes, den heute so viele machen, wenn sie meinen, daß Staatssozialismus und freie Wirtschaft als objektive Rechts- und Organisationsformen schon etwas über den Wirtschaftsgeist einer historischen Wirtschaft aussagen. Ist z. B. der Geist der Pleonexie und Konkurrenz in der vorbildlichen Minorität eines Gemeinwesens der spiritus rector, so überträgt er sich, wenn dieses Gemeinwesen individuelle wirtschaftliche Formen verläßt und vorwiegend staatssozialistische Formen annimmt, nur einfach auf das neue Subjekt ‚Staat', das jetzt im Verhältnis zu anderen Staaten und desgleichen im Verhältnis zu der nichtleitenden Bevölkerung des Staates diesen verderblichen Geist nur in neuer Form befriedigt. Keineswegs verschwindet also notwendig dieser Geist durch ein staatssozialistisches neues System. Auch für die gerechtere Verteilung der Güter ist Staatssozialismus nur dann eine Hilfe, wenn, — ja wenn es eben der Geist der Gerechtigkeit ist, der die Leiter und Beamten dieses staatssozialistischen Staates beseelt. Sonst kann Staatssozialismus genau so zu einseitigster Bereicherung der leitenden Wirtschaftsbeamtenschaft führen wie das freiere System. Ist es gar der, die finanzkräftige und im Kriege zum Teil erst reich gewor-

dene Volksschicht an die Spitze des Staates führende Krieg, der das staatssozialistische System zuerst als Notwendigkeit auslöst, so besteht um so weniger Grund zur Annahme, daß sich dauernd, nicht nur als momentanes Zugeständnis dieser herrschenden Schicht an die am Kriege leidende Masse — schon, um sie während des Krieges in guter Laune zu erhalten —, die Güterverteilung gerechter gestalten werde als in der freien Wirtschaft. Und dazu kommt noch eins: Wir Christen glauben zwar, daß die staatliche Obrigkeit überhaupt von Gott stammt — niemals eine besondere Verfassung oder gar Regierung —, auch daß der Staat das eventuelle Recht hat, in das Wirtschaftsleben ordnend einzugreifen und sich die Menschen als ökonomische Subjekte bis zu einer bestimmten Grenze zu unterwerfen: Aber wir glauben auch fest, daß der Mensch schon als Subjekt geistiger Bildung, Sprachbetätigung und Kultur, erst recht aber der Mensch als religiöses Subjekt und als Glied am Leibe Christi dem Staate, dem von ihm gesetzten Rechte und allem möglichen ‚Zugriff' durch ihn unbedingt überlegen ist. Wären wir aber bei der Herrschaft eines stark erweiterten Staatssozialismus einmal wirtschaftlich und in unserer ganzen Lebenshaltung vom Staate gänzlich abhängig, so könnte uns der Staat auch in diesen geistigen Dingen, ja selbst bis in die Sphäre des religiösen Gewissens hinein, in diejenige Richtung zu zwingen versuchen, die dem Geiste seiner jeweiligen Regierung angemessen ist. In unserem Falle müssen wir uns aber darauf gefaßt machen, daß schon aus den technischen Gründen, welche die eminent schwierigen ökonomischen, finanz- und steuertechnischen Aufgaben nach dem Kriege mit sich

bringen, auch derjenige Typus ,deutscher Mensch' an die Spitze der höchsten Reichsämter — wenn auch vielleicht nicht der höchsten — gelangen wird, der vermöge seiner Fachkenntnisse, seiner Gewandtheit und Erfahrung in diesen Dingen die klügsten Lösungen verspricht. So hochachtbar uns seine Vertreter sein werden, so werden sie doch nicht nur ihre Fachkenntnisse, sondern ihre gesamte Lebens- und Weltanschauung auf ihre Plätze mitbringen; und daß es unwahrscheinlich ist, daß diese der christlichen Weltanschauung besonders ähnlich oder ihr freundlich gesinnt sein wird, das brauche ich Ihnen hoffentlich nicht zu sagen.

Also nicht auf Einführung eines systematischen Staatssozialismus, sondern auf die Ausbreitung des der christlichen Gemeinschaftsidee gemäßen Wirtschaftsgeistes kommt es an. Da aber können wir vor allem an zwei Punkten anknüpfen: an die mit Sicherheit eminent folgenreiche gänzliche Zertrümmerung der Zukunftsstaatsidole unserer Arbeitermassen durch den Krieg und an die bestehende Tendenz der besten Elemente dieser Massen, aus einer fluktuierenden, staatsfeindlichen und oft auch kirchenfeindlichen Klasse, sich zu einem mit sicheren Rechten ausgerüsteten festen Stand zu gestalten, und sich dem nationalen Leben als solcher zu inkorporieren.

Man kann aus der Kenntnis der menschlichen Natur, aus geschichtlicher Bildung usw. über das Idol, in dem ein so großer Teil unseres Volkes vor dem Kriege gelebt hat, über den sogenannten ›Zukunftsstaat‹, lachen. Sicher widerspricht dieses Idol allen Grundgesetzen der menschlichen Natur. Aber man sollte dabei erwägen, daß es immer lieblos ist, nichts als zu spotten und zu lachen

über das — und wäre es auch irrtümlich —, wovon die Seele eines Menschen heimlich lebt, auf was sie baut und auf was sie hofft, um dessentwillen sie ein schweres Leben erträgt. Und hier handelt es sich nicht um eine, sondern um gar sehr viele Seelen. Ich weiß nicht, ob Ihnen bekannt ist, daß gerade auch diese moderne Zukunftsstaatsidee psychologisch eine religiöse Wurzel hat. Sie wissen, daß sie aus der Gedankenwelt von Karl Marx stammt; Sie wissen, daß Marx Jude war, und Sie wissen, daß das gläubige Judentum noch heute den Messianismus zu einer seiner tiefsten Glaubenswurzeln hat. All sein großes Leiden trug Juda kraft dieser vor ihm herschreitenden messianischen Hoffnung. Auch die ungläubig gewordenen Juden behielten diese Form des Denkens und Zukunftshoffens bei, wenn sie auch an die Stelle des kommenden Messias der gläubigen Juden ganz andere Inhalte, z. B. ganz moderne, setzten, — Inhalte, die sich ihnen aus ‚wissenschaftlichen' Überlegungen zu ergeben schienen. Wir wissen, daß die seelische Wurzel der Zukunftsstaatsidee diese jüdische religiöse Denkform des Messianismus in Marx war[1]. Bei einem gewaltigen Teil unseres Volkes fungierte diese ihrer Herkunft nach selbst religiöse Zukunftsstaatsidee ganz ohne Zweifel als Surrogat einer positiven Religion. Der sogenannte ‚Zukunftsstaat' stand im Bewußtsein der Menschen eben da, wo Gott zu stehen hat, und seine selige Anschauung im Leben der Ewigkeit. Kein Wunder auch! Ich halte es für einen genau beweisbaren Satz der Religionsphilosophie und -psychologie, daß das endliche Bewußtsein nicht die Wahl hat, an etwas zu glauben oder

[1] Siehe hierzu auch die treffenden Ausführungen von J. Plenge in seinem Buche ‚Marx und Hegel'.

an etwas nicht zu glauben. Jeder Mensch, der sich und andere genau prüft, wird finden, daß er sich mit einem bestimmten Gute oder einer Güterart so identifiziert, daß sein persönliches Verhältnis zu diesem Gute in die Worte faßbar ist: ‚Ohne dich, an das ich glaube, kann ich nicht sein, will ich nicht sein, soll ich nicht sein.' — ‚Wir beide, ich und du Gut, wir stehen und fallen zusammen.' Dieses Gut wechselt freilich für die Individuen und Völker, Klassen usw. in seinem Inhalt unendlich. Den Mammonsdienern ist es das Geld, den absoluten Staatsgötzendienern der Staat, demjenigen, der die Nation zum ‚höchsten Gute' macht, ist es die Nation. Dem Kinde ist es vielleicht seine Puppe. Also der Mensch glaubt entweder an Gott, oder er glaubt an einen Götzen. Kein Drittes! Daraus aber folgt: Wird ein Mensch an seinem Götzen irre, wird er über die Stelle, die er ihm einräumte im System seiner Güter, wird er in dem, was er in ungeordneter Weise liebte, hoffte, glaubte, enttäuscht, so sollten alle, alle um ihn herum voll Liebe, voll Ehrfurcht, voll Ergriffenheit auf diesen Menschen hinschauen. In ihm kann sich jetzt Großes begeben: er kann *reif werden für den Glauben an den wahren Gott.* Unsere Vernunft und unser Herz haben einen natürlichen Hang und Sinn nach Ihm. Sind nur die Götzen zerschmettert und entstehen Leeren da, wo jeder Mensch immer voll ist und voll sein muß, so neigt die Seele von selbst zu Gott zurückzukehren, und sie wird zurückkehren, wenn sie nicht durch neue Götzen vorzeitig abgelenkt wird. Also ist jetzt, nachdem dieses Idol großer Massen zerschmettert ist, für uns Unendliches zu tun. Sehen wir darauf, daß an den Abgrund unzähliger leerer Stellen der Glaube trete;

und wir werden viel dazu beitragen, daß unser Volk überhaupt wieder zum rechten Glauben zurückkehre.

Zweitens — und das ist mit dem ersten inniger verbunden, als man denkt — wirken wir dahin, daß aus der Arbeiterklasse ein Stand werde. Stand ist etwas Stehendes, etwas, worin der Mensch sich genügt, was der Mensch nicht gleich frei wählt wie einen ‚Beruf', sondern worin er sich ‚gestellt' findet; Stand ist aber auch wahre Beheimatung im Staate, Beheimatung im Bewußtsein fester, abgegrenzter, sicherer, von keinem antastbarer Rechtsbefugnisse. Von der christlichen Gemeinschaftsidee ist der Standesgedanke und eine bestimmte Rangordnung der Stände — den Gütern und Aufgaben angemessen, mit denen es die Stände zu tun haben — überhaupt unabtrennbar. Dagegen die Zahl, die Art der Stände und ihr Verhältnis zum Staate, die können historisch wechseln. Sie wissen, daß zu den sog. drei Ständen: Geistlichkeit, Adel, Bürgertum, seit der französischen Revolution ein sogenannter vierter Stand hinzutrat. Heute wäre es ganz falsch, von auch nur vier Ständen zu reden. Zum mindesten müßte man auch von beginnenden, werdenden Ständen reden bei den sogenannten Privatangestellten und den freien geistigen Berufen, die längst stärker mit dem vierten Stand sympathisieren als mit dem bürgerlichen Unternehmertum. Doch darauf will ich hier nicht eingehen und lieber sagen, was den Standesgeist gegenüber dem Klassengeist charakterisiert. Standesgeist ist charakterisiert durch die Liebe zum Werke, zu seiner Qualität als erstes Motiv der Tätigkeit und Arbeit, zum Bruttoertrag des Werkes als zweites, zum Nettogeldertage, d. h. zum Profit, erst als drittes Motiv. Der bloße Klassengeist dagegen beginnt

mit dem rein quantitativen ausmünzbaren Geldwert, und alles andere ist nur unwillig übernommenes Mittel zu diesem Zweck. Klassengeist ist mammonistischer Geist. Im Stande findet das Arbeitsstreben und Erwerbsstreben eine Grenze durch den ‚standesmäßigen Lebensbedarf' der Familie. In der Klasse ist dieses Streben unbegrenzt und findet erst durch die Konkurrenz aller mit allen die Schranke der bloßen Gewalt. Im Stande vergleicht man sich zwar mit Gliedern desselben Standes und sucht ihnen vorzustreben. Aber man vergleicht sich und seinen Zustand nicht fortwährend mit Gliedern anderer Stände, ein Vergleichen, das wie von selbst zu ungeheuerem Haß und Neid führt. Dagegen muß sich dort, wo es nur Klassen gäbe und keinerlei Stände, jeder mit jedem fortwährend vergleichen, da hier nicht der Inhalt der Arbeit, sondern immer erst das ‚Mehr wie ein anderer' (Mehrsein, Mehrhaben) als positives Tätigkeitsmotiv empfunden wird. Darum sind die Erscheinungen des Klassenhasses und Klassenneides von einer vornehmlich klassenmäßig aufgebauten Gesellschaft wesenhaft unabtrennbar. Und sie sind es um so mehr, als die Klassenunterschiede, die immer an erster Stelle Besitzunterschiede sind, bei derselben formalen staatsbürgerlichen Rechtsstellung der Menschen immer mehr wachsen, was ja, Gott sei Dank, im modernen Deutschland längst nicht mehr der Fall ist. Eine solche Gesellschaft ist schon vermöge ihrer Strukturform — ganz abgesehen von den besonderen individuellen Charakteren — gleichsam mit Haß und Neid geladen. Ein Stand hat weiter eine ‚Ehre' und ein ‚Gewissen', die Klasse nur ein Gesamtinteresse. Die Klasse hat nur die Rechte, die sie sich erkämpft, während sich

die Rechte des Standes durch innere gegenseitige Vereinbarung mit anderen Ständen und dem Staate frei bilden. Nun, unsere derzeitige soziale Ordnung ist noch eine merkwürdige Mischung von Ständen und Klassen, aber immer noch eine Ordnung mit bei weitem vorwiegender Klassenstruktur, andererseits freilich mit zweifellosen Tendenzen behaftet, sich in neue Standeseinheiten zu ordnen. Die christliche Gemeinschaftsidee gebietet uns, diesen Prozeß überall zu fördern. Dieser Prozeß kann nicht etwa durch ein bloßes Machen von oben her seitens des Staates ersetzt werden. Er muß sein ein Prozeß vor allem der freiwilligen Selbstorganisation, der erst bei einer gewissen so gewonnenen Reife der Standesgebilde auch zu einer bestimmten formalen Rechtsstellung dieser Gebilde im Staate führen kann. —

Ich habe mit Absicht hier nicht zu unmittelbar praktisch gesprochen. Ich habe dies unterlassen, weil mir heute nichts wichtiger erscheint, als die ewigen Werte der christlichen Gemeinschaftsidee mit den großen Richtlinien der weltgeschichtlichen Entfaltung in Beziehung zu setzen und sie so gleichsam lebendig und selbsttätig zu machen.

Der Zeitpunkt eines neuen, bisher freilich nur ahnbaren morgendlichen Geistes und Frühlings scheint nicht nur mir gekommen zu sein für die Wiedergewinnung eines großen Teiles der europäischen Welt für die christliche Gemeinschaftsidee. Tausend Zeichen künden diese Morgenröte an. Vielleicht habe ich andernorts einmal Gelegenheit, von diesen Zeichen zu sprechen und zu versuchen, sie zu deuten. Aber eben diese Aufgabe, diese durch den göttlichen Umkehrruf dieses Krieges an Europa sich ergebende neue

Situation legt allen Christen auch doppeltheilige Verpflichtungen auf.

Bisher hatten die christlichen Elemente Europas den größten Teil ihrer Energie darauf zu verwenden, sich gegen die brausenden Wogen der modernen Zivilisationen auf allen Gebieten nur zu erhalten, und die heilige Flamme ihres Glaubens vor ihren wilden Stürmen zu behüten. Das hatte eine Haltung und Stimmung zur Folge des vorsichtigen, ja ängstlichen Sichabschließens — einen gewissen Ghettogeist, einen Geist, der der weiten, offenen, freien Katholizität, der dem Seufzer des unendlichen Erbarmens, der im geistigen Innern der christlichen Kirche stetig ertönt, nicht ganz entspricht. Es war eine durch die Not geborene Lage. Nun aber sind die Grundfesten, auf denen diese säkulare, der christlichen Kirche fremdgewordene moderne Zivilisation aufgebaut ist, in ein mehr als bedenkliches Wanken gekommen — erschütternder, als es je ihre Geschichte aufweist!

Die skeptische Erschütterung dieser Zivilisation an sich selbst und ihren Glaubensideen beginnt zwar erst leise sich zu regen. Aber der Ruf nach Rettung wird immer lauter und bittender werden. Ein neuer Buß- und Reuewille und schwere Enttäuschung an all dem, was sie einst angebetet und dem sie anfänglich so sieghaften Mutes folgte, keimt jetzt schon in ihrem Herzen. Dieser Keim wird nach dem Kriege, wenn die Völker erst langsam gewahren werden, was sie getan haben, ein machtvoller, breiter, Europa durchflutender Strom werden, ein Strom von Tränen. Reue aber allein ist der Weg zur Erneuerung, der Weg zur Wiedergeburt nicht nur für den einzelnen, sondern auch für die Gesamtheit.

In diesem Augenblick aber wird unendlich viel darauf ankommen, daß auch die christliche Kirche jenen Hilferuf erhorche und ihm folge, und daß all ihre Angehörigen an der Hand einer neuen Verlebendigung ihres Glaubens und ihrer Sitten, zuerst in ihrem eigenen Herzen, diese Herzen groß, offen und weit aufmachen, um aus ihnen den lebendigen, in der christlichen Kirche heimlich strömenden Glaubens- und Liebesstrom in eine Welt zu ergießen, die dieses Glaubens und dieser Liebe bedarf — die nach ihnen zu verlangen beginnt — ja sie verlangt wie nie zuvor.

Vom kulturellen Wiederaufbau Europas[1]

I.

In einer jüngst erschienenen Arbeit[2] hatte ich die Wogen des Hasses, die gegen das deutsche Volk andrängen, auf ihre vielseitigen Quellen zurückverfolgt. Ich hatte am Schlusse dieser Arbeit die sittliche Haltung geschildert, die mir gegen diesen Haß fast einer ganzen Welt angemessen schien. Es soll in Anknüpfung an das dort Gefundene hier die Frage sein: Wie ist die bis in ihre letzten Grundlagen erschütterte geistig-sittliche Kultur Europas — die im Winde flattert gleich einer zerschlissenen Fahne über Leichenfeldern — wieder aufzubauen? Welcher Geist, welche Gesinnung muß die Menschen dazu erfüllen? Welche Bildungswerte und Bildungskeime sind — ausgerichtet auf dieses hohe Ziel — zu fördern, welche zu verurteilen und zu bekämpfen? Welche Art von Erziehung, Lehre, Bildung muß die künftige Generation erhalten, damit solcher Wiederaufbau möglich sei? Was für ein in-

---

[1] Die nachfolgenden Gedanken sind zuerst vom Verfasser in Form eines Vortrages im Herbst 1917 an der Urania in Wien ausgesprochen worden. Obgleich die Einleitung des Aufsatzes, die für die damalige politische Situation eine Richtung der Lösung zeigen sollte, heute ihren aktuellen Sinn verloren hat, ist sie von mir gleichwohl nicht gestrichen worden. Denn es darf der Folgezeit auch nicht der k l e i n s t e Beweis dafür entzogen werden, daß »man« auch schon zu diesem Zeitpunkt sehen k o n n t e , wohin eine verderbliche Politik der deutschen Regierung und die Mentalität des deutschen Volkes das Reich steuern mußte.

[2] »Über die Ursachen des Deutschenhasses«, Leipzig 1917.

haltliches Bildungsideal und was für ein Leitbild persönlichen Menschentums an den Spitzen der Volkstümer, Staaten, Kulturorganisationen aller Art, — sei es als Staatsmann, Lehrer, Erzieher, Offizier, Priester, Bürger — müssen unserer Seele vorschweben, soll die zunächst fast aussichtslose Riesenaufgabe irgendwie gelingen?

Ich beschränke mich hier auf den kulturell-geistigen Wiederaufbau, im Gegensatz zum politischen, rechtlichen, wirtschaftlichen. — Aber wir müssen uns bewußt sein, daß auch dieser kulturelle Wiederaufbau nur ein Glied sein kann des ganzen und allseitigen Wiederaufbaues, und daß er an erster Stelle vom politisch-rechtlichen — im geringeren Maße auch vom wirtschaftlichen — mitbedingt ist.

Ein wahrhaft positiver Geist darf — auch wenn er den in die Weltacht erklärten Mittelmächten angehört — die große Tatsache nicht übersehen, daß die Teile der uns jetzt feindlichen Welt im Verlaufe des jetzt dreijährigen Krieges in einem Maße geeinigt wurden, wie es durch ein ganzes Jahrhundert des Friedens kaum möglich gewesen wäre; und dies nicht zum wenigsten auch in kultureller Richtung. Daß die Kraft dieser Einigung zuerst nur gemeinsamer Haß, gemeinsamer Kampf aller Art gegen die Deutschen war, ist furchtbar zwar für uns, hebt aber die große Tatsache selbst nicht auf. Die Einigung selbst, die mannigfachen Formen, die sie annahm, können und werden diese für uns furchtbare, aber vergängliche Ursache überdauern. Indem die Teile der Erdkugel nicht wirr untereinander kämpfen, sondern ihre Speere gemeinsam richten auf unser Herz allein — auf das Herz von Ländern, die auf dem Globus mikroskopisch genug aussehen —, ist das Problem der werdenden Einheit der Weltkultur und ins-

besondere des europäischen Geisteszusammenhangs sozusagen gewaltig vereinfacht worden. Nur noch der große Schritt — das ›nur‹ gestattet der Maßstab, nach dem ich jetzt hier die Dinge betrachte — zu uns Deutschen hinüber ist nötig, nur noch eine einzige große Versöhnung und die Welt würde einiger sein, als sie je zuvor gewesen. Ob dieser Schritt vollzogen wird oder nicht, ob dieser große Schritt erfolgt oder nicht, hängt von unseren Feinden wie auch von uns ab. Aber nur uns selbst können wir zunächst beraten und Vorschriften erteilen, und darum sei hier auch nur von uns die Rede. —

Einheitsbildungen und Wege der Geistesströmungen, die wir Kultur nennen, folgen gewiß nicht eindeutig der Bahn der Staatenbildungen und der Politik. Sie gehen oft getrennte, oft sogar entgegengesetzte Wege — so wie z. B. Rom geistig gräzisiert wurde, indem es Griechenland eroberte. Aber so wahr dies ist: Es gibt — in der gegenwärtigen Lage — das Problem des politisch-rechtlichen Rahmens, von dem auch ein kultureller Aufbau Europas unmittelbar abhängig ist. Dieser bloße Rahmen genügt keineswegs zum kulturellen Wiederaufbau, aber er ist doch eine Bedingung dafür und eine unumgängliche.

Die Artung des politisch-rechtlichen Friedensschlusses dieses Krieges wird auch das Schicksal des kulturellen Wiederaufbaues Europas mitentscheiden; d. h. entscheiden, ob Europa fürderhin nur mehr sein wird ein geographischer Name in sich zerrissener, eifersüchtiger Völkerschaften oder eine mächtige geistige Einheitspotenz, welche, wie sie bisher die Welt leitete, der Welt auch fernerhin noch etwas Bedeutendes zu geben hat. Über Art, Inhalt des Gesamtfriedensschlusses wissen wir noch

nichts Sicheres. Vieles liegt noch in uferlosem Nebel. Daß wir mit Rußland zu einem Waffenstillstand kamen, und daß wir zuerst mit Rußland in Friedensverhandlungen eintraten, entspricht ganz dem Wunsche und der Hoffnung, die ich schon bei Beginn des Krieges geäußert habe, und entspricht noch mehr dem Zusammenhang von Postulaten für einen kulturellen Wiederaufbau Europas, die ich heute Ihnen übermitteln will. Vor allem aber möchte ich meiner Überzeugung Ausdruck geben, daß der Geist der Note des österreichischen Kaisers an den Papst und die bedeutsame interpretierende Rede des Grafen Czernin in Budapest im allgemeinen mir eben diejenige politische und rechtliche Grundgesinnung ziemlich genau auszudrücken scheinen, die solche Einigung und solchen Wiederaufbau nicht direkt ausschließen, sondern — bei Vorhandensein sonstiger Voraussetzungen — ihn ermöglichen. Nur ein paar Bemerkungen seien mir noch erlaubt zu diesem Vordergrundproblem im ganzen der hier uns beschäftigenden Frage. Es betrifft diejenige politisch-rechtliche Form und Gliederung Europas, die nach meiner Meinung das Minimum an Bedingungen zu einem kulturellen Wiederaufbau Europas darstellen.

Ich gestehe aufrichtig, daß ich ebensowohl weniger als mehr »Pazifist« bin, als es dem jüngsten sogenannten Regierungspazifismus der Mittelmächte — in seinen ja auch hinsichtlich Deutschland und Österreich recht sehr verschiedenen Färbungen — entspricht. Ich bin es weniger, da mir das Wort »Weltabrüstung« — auch als noch so fernes, aber historisch absehbares Ziel — zu viel gesagt und mit ihm zu viel verlangt erscheint, und es mir richtiger erschiene, dafür gegenseitige »systematische

Abrüstung innerhalb aller der europäischen Geisteszone angehörigen Völker und Staaten« — und Abrüstung nur nach dem Maße und der Nähe dieser Angehörigkeit — zu setzen. Und ich bin oder glaube mich mehr »Pazifist«, da ich den wahren und allein christlichen Pazifismus ernster, friedfertiger Gesinnung noch deutlicher und schärfer möchte unterschieden und abgehoben sehen von dem Pazifismus bloßen Notstandes und der begreiflichen Furcht vor völlig unerträglichen Rüstungskosten nach dem Kriege. Nur jenen ersten Pazifismus friedfertiger Gesinnung kann ich aber als denjenigen ansehen, der innerhalb der Spannweite europäischen Wesens und Geistes als notwendige Atmosphäre jedes kulturellen Wiederaufbaues allein in Frage kommen kann. Entschlagen wir uns der Phrase des utopistischen Pazifismus vom »letzten Krieg«, einer Phrase, die ohne Ehrfurcht ist vor der Weltgeschichte und vor der Fülle ihrer Möglichkeiten. Wissen wir denn Bescheid, was an kriegerischen Gegensätzen noch liegen mag im ostasiatischen, von Japan geführten Expansionsdrang gegenüber der europäischen Kulturzone und gegen Amerika? Das wissen wir nicht. Für Japan z. B. existiert jener gewaltige Notstand gar nicht, der vom Grafen Czernin für die Weltabrüstung so lebhaft geltend gemacht wurde. Auch die inneren Kräfte, welche die Einheit der europäischen Völkerfamilie ausmachen und eben darum zuerst innerhalb ihrer einen wahren Geist friedfertiger Gesinnung fordern, in dessen Umhegung allein alle kulturelle Kooperation gedeihen kann, existieren nicht für dieses uns an Ethos, Geist, Sitte so grundferne ostasiatische Volk. Je mehr wir uns aber bescheiden der Phrase vom »letzten Krieg« entschlagen, desto unbescheidener, desto drängen-

der sollen wir innerhalb der europäischen Kulturzone etwas ganz anderes fordern als bloße Notabrüstung, nämlich den positiven, christlichen Geist wahrer und ernster Versöhnlichkeit und den Aufbau der ihm entsprechenden Rechtsinstitute. Nie und nirgends stiften bloße Rechtsverträge allein wahre Gemeinschaft; sie drücken sie höchstens aus. Friedfertiger Geist, Treue, Verständnis, geistig-kulturelle Nähe, Rechtssinn muß die Verträge baden und umwärmen — sollen sie mehr sein als rebus sic stantibus erfolgende Formulierungen gegenseitiger Machtverhältnisse und geschäftlicher Vorteile und Nachteile. Und noch in einem dritten Punkte möchte ich einer gewissen Abweichung von der Rede des Herrn Grafen Czernin Ausdruck geben. Die Forderung nach einer Abrüstung innerhalb der europäischen Staatenwelt darf nicht in hypothetischer Form und nur bezogen auf die jeweilige wechselnde Kriegslage gestellt werden, sondern muß es in absoluter Form. Diese Kriegslage hat sich schon jetzt[1] wieder gegenüber Rußland und Italien so weitgehend geändert, daß eine Auffassung, die jene Rede nur unter der Bedingung der »damaligen Kriegslage« gelten ließe, mit der Vernichtung ihres ganzen Sinnes identisch wäre. Schon der Sinn der Forderung einer dauernden europäischen Friedensordnung — in der ich von Anfang des Krieges an den wahren Sinn des Krieges erblickte[2] — verträgt solch hypothetische Abschwächung nicht. Keine Zeit der Geschichte ist mir erinnerlich, die leichter geneigt war, die Not zur Tugend emporzulügen, wie die Zeit dieses Krieges. Und

[1] Diese Worte wurden gesprochen unmittelbar nach der siegreichen Offensive der Mittelmächte gegen Italien.

[2] Siehe »Genius des Krieges«, Kap. »Die geistige Einheit Europas«.

also gibt es heute z. B. einen starken *Not*sozialismus und Notstaatssozialismus, von dem Viele Wunder nach dem Kriege, ja ein ganz neues Zeitalter der Menschheit erhofften. Und ganz analog gibt es auch den bloßen *Not*pazifismus, der nicht minder verschieden ist vom Geiste wahrer Friedfertigkeit als jener Sozialismus der Armut und Steuertechnik vom Geiste wahrer Solidarität. »Not« kann aber immer nur auslösen, nicht schaffen; Ideen auswählen, die immer noch *überdies in sich selbst* wahr und recht sein müssen. Es ist eben der Geist, der sich auch hier den Körper und die Rechtsorganisation baut. Wie ein galizischer Jude, der 10 Kronen den Tag verdient, einen ebenso starken kapitalistischen Geist besitzen kann als ein Berliner Bankier, der 1000 Mark verdient, so können Staaten mit proportional noch so kleinen Heeren genau so unfriedfertig sein wie Staaten mit beliebig großen Heeren, besonders wenn nur die wirtschaftliche und finanzielle *Not*lage der Völker die Heere verkleinerte. Es scheint mir *drei* Zeichen zu geben, die bezüglich der Frage des Friedensschlusses den europäischen und christlichen Pazifismus der Friedfertigkeit von dem Pazifismus des Notstandes und der Nützlichkeitslehre unterschieden: 1. Die Anerkennung, daß die rechtliche Neuordnung Europas die *erste* Friedensfrage ist oder sein soll für jede Kriegspartei, und daß erst in dem schon gewonnenen und festgestellten *Rahmen* dieser Ordnung die staatlichen partikularen Interessenfragen der Kriegsparteien gegenseitig ins Spiel treten sollen und dürfen. 2. der Verzicht auf sogenannte ‚Sicherungen‘ und ‚reale Garantien‘ — ein Punkt, in dem leider zwischen dem Inhalt der österreichischen und deutschen Regierung eine *nicht* zu verschleiernde Kluft sich

auftat. 3. Die Auffassung, daß die völkerrechtliche Neuordnung Europas selber es sein müsse, die den positiven Friedensschluß und seine Art aus sich selbst hervorgehen lassen müsse, nicht aber ein Friedensschluß, der nur nach dem Prinzip des Machtausgleichs und des sogenannten Machtgleichgewichts zustande käme, hervorgehen lasse aus sich erst hinterher, als Ornament gleichsam — eine rechtliche europäische Neuordnung. Nur Weltverhältnisse, die aus der Kraft und Hoheit der Rechtsidee selber geboren sind, nicht Verhältnisse, die nur durch das Schwert gegebene Machtbeziehungen rechtlich formulieren, versprechen Dauer und versprechen jene Geistesluft, in der ein kultureller Wiederaufbau allein möglich ist.

Würde diesen Grundsätzen Gehorsam geleistet, so wäre die fernere politische Minimalbedingung eines kulturellen Wiederaufbaues, daß drei weiteren Forderungen Genüge geschähe, die ich hier nur kurz bezeichnen kann. 1. Es muß ein Zustand vermieden werden, der zu dauernden und die ganzen Völker (nicht nur je einzelne Interessenkreise innerhalb der Völker) erfüllenden Rache- und Revancheleidenschaften Anlaß gäbe; dies besonders gegenüber Frankreich und Rußland, wo die Versuchung zu gewaltsamen Annexionen am größten ist. 2. Es muß eine Politikmethodik endgültig beseitigt werden, deren Wesen darin bestand, daß solche Interessengegensätze der europäischen Staaten und Völker, die außerhalb Europas gelegene Siedlungszonen, Absatzmärkte, Kolonialfragen betreffen, nicht nur Rückwirksamkeit auf die innereuropäische gegenseitige Staaten- und Bündnispolitik äußern (dies läßt sich schwer vermeiden), wohl aber grundlegend bildend und gestaltend auf sie wirken. Oder positiv gewendet: In

Fragen außereuropäischer Interessen müssen die außereuropäischen Staaten solidarisch, d. h. nach dem Prinzip mitverantwortlicher Gegenseitigkeit und einheitlich handeln lernen. Soweit als möglich mit England — auf alle Fälle aber die kontinentalen Staaten untereinander. 3. Es muß endlich — ganz allgemein gesagt — eine Zerlegung der Aufgaben und Zwecke, die bisher den ungeheuren in diesem Kriege gegeneinander stehenden staatlichen Machtriesen zufielen, auf eine Mehrheit von Körperschaften nichtstaatlicher (teils unterstaatlicher, teils überstaatlicher und zwischenstaatlicher) Art erfolgen; und es muß überall (in England, Rußland, Frankreich, Italien, Mittelmächte) gleichzeitig eine gewisse Lösung jener anormal zentralisierten Macht-, Kultur- und Wirtschaftsriesenzentren, eine gewisse Auflockerung und Dezentralisation in ihre mannigfach gegliederte Untereinheiten (Nationen, Völker, Stämme, Gliedstaaten, Kolonien) eintreten, die so geartet sein muß, daß sie den zentralen Spitzen im wesentlichen nur technisch-geschäftliche, also höchst nüchterne organisatorische Aufgaben überläßt, ihre Machtromantik beseitigt und ihnen den kulturgestaltenden Anspruch dauernd abnimmt. Es sei mir erlaubt, das Gemeinte als Tendenz zu gesteigertem »Föderalismus« und national-kultureller Selbstverwaltung zu bezeichnen.

Ohne die Erfüllung dieser Minimalforderungen kann ich mir einen kulturellen Wiederaufbau Europas nicht ernsthaft vorstellen. Was die erste Bedingung betrifft, so stehen hier zurzeit im Mittelpunkte die große, ja entscheidende Frage von Elsaß-Lothringen und (in etwas geringerem Maße) die Frage, ob wir der starken, durch

die englische Politik genährten Versuchung folgen dürfen, uns im Osten, also besonders gegenüber Rußland, durch Annexionen für das zu entschädigen, was wir im Westen nicht erreichen können oder wollen. Es ist hier nicht meine Aufgabe, und es ist auch nicht an der Zeit, positive Vorschläge bezüglich des Elsaß zu machen. Ich sage nur das eine, daß in der Behandlung dieser Frage jede Art von politischem Mystizismus unbedingt vermieden werden muß. Ich verstehe unter politischem Mystizismus eine Auffassung, sei es von deutscher, sei es von französischer Seite, die dieses Ländchen nicht, wie es allein geboten ist, zur Herstellung einer europäischen dauernden Friedensordnung nach den realen Werten (ökonomischen, militärischen usw.), die sein Besitz darstellt, in Rechnung bringen will, und zwar als ein Glied im Zusammenhang aller anderen Territorial- und Interessenfragen; eine Auffassung, die vielmehr dieses Ländchen mystifiziert, zu einem Fetisch macht, zu einem Gegenstand der Vergaffung, zu einer Art Fahne, um deren Besitz man nicht um ihres realen Wertes als Stück Tuch, sondern als »Symbol und Schild« — um mich des solchen Mystizismus kennzeichnenden Wortes des Herrn von Kühlmann zu bedienen — bis zum letzten Atemzug aller Europäer zu kämpfen habe; zu einer Sache zugleich, die man vollständig herausreißt aus allen sonstigen Objekten möglicher Verhandlung und Verständigung und so isoliert, kurz zu einer nicht relativen, sondern absoluten Sache. An diesem politischen Mystizismus bezüglich des Elsaß litt schon vor dem Kriege Gesamteuropa; und es ist endlich Zeit, ihn als Methode ad acta zu legen. So wenig von einem Angebot einer ganzen oder auch nur teilweisen Abtretung von Elsaß-Lothringen an Frankreich ernsthaft

die Rede sein kann; hat doch auch dieses Objekt einen Gegenstand der Verhandlung, und zwar einer direkten Verhandlung mit Frankreich, — nicht einer primären Verhandlung mit England — zu bilden; schon deshalb, weil jede Verhandlung mit England, ganz so wie es England wünscht, Frankreich noch viel rettungsloser an England ketten würde, als es schon gekettet ist. Verhandlung und etwaige Verständigung bedeuten ja weder schon Abtretung, noch setzen sie irgendwie voraus, daß unser deutsches Bewußtsein, Elsaß-Lothringen im Kriege von 1870 rechtmäßig zurückerworben zu haben, irgendwie unklar oder gemindert sei. Verhandlung könnte auch zu teilweisem Austausch führen und zu vielen anderen Modis der Festsetzung. Starrt ein ob seines krankhaften Ehrgeizes berüchtigtes Volk 40 Jahre auf ein Stückchen Land, das es sich entrissen wähnt, so ist für die Gegenpartei eine günstigere seelische Situation, als mit diesem Volke einen besonders guten Tausch zu machen, d. h. einen Tausch, bei dem diesem Volke die Wunde seines verletzten Ehrgeizes, der Gegenpartei aber erhebliche reale Werte zufallen, eigentlich nicht denkbar. Sowohl dieser gefährliche Mystizismus bezüglich des Elsaß, als die oft damit verbundenen gewaltsamen Annexionsgelüste im Osten erscheinen mir als Bestandteile einer Politik, die immer noch nicht begreift, daß England — nicht aus bösem Willen, sondern aus seiner gesamten geschichtlich-geographischen Weltposition heraus — der Feind aller kontinentalen Solidarität im Politischen wie Kulturellen sein muß oder doch so lange sein muß, als es nicht durch eine äußere Kraft gezwungen ist, sich als Glied Europas, nicht aber — wie bisher — als seinen Herrn und Richter zu

fühlen. Soll ein Verständigungsfriede — der einzig mögliche für jeden, der auf eine kulturelle Einheit Europas nicht ganz verzichten und nicht den dauernden Hungerfrieden neuer Rüstungen und dauernder Rohstoffabsperrung der Mittelmächte will — kommen, so müssen wir daher auch bezüglich des Elsaß zu irgend einer Art Verständigung mit Frankreich kommen, wie schwer dies auch jetzt noch scheint. Und diese Verständigung muß — schon um der zweiten Forderung willen, der europäischen Solidarität in außereuropäischen Angelegenheiten, — an erster Stelle zwischen den Kontinentalen selber und erst in zweiter Linie und nur womöglich mit England erfolgen. Auch zwanghafte Annexionen im Osten würden einen Revanchegedanken schaffen, der jeden kulturellen Aufbau vereitelte, würden Rußland dauernd an England ketten. — Die dritte Forderung endlich als politische Vorbedingung eines kulturellen Wiederaufbaues, die Auflockerung der staatlichen Machtriesen — ist in Rußland bereits zum größten Teil erfüllt; sie drängt in der Neugeburt Österreichs immer stärker nach Erfüllung: sie wird auch für das englische Weltreich nach dem Kriege mit großer Wahrscheinlichkeit im Sinne einer gesteigerten politischen Selbstverwaltung der Kolonien und Irlands erfolgen. Würde damit der Außendruck auf Mitteleuropa und speziell auch auf das Deutsche Reich auf alle Fälle geringer, so könnte und sollte auch der Gegendruck geringer werden, — der furchtbare Gegendruck, der zur staatlich-militärischen Überzentralisation des Deutschen Reiches unter der Vorherrschaft Preußens geführt hat und bei der älteren Lage notwendig war. Preußen kann zwar vermöge seines wirtschaftlichen und finanziellen Gesamtgewichts innerhalb

Deutschlands niemals ein einfaches Glied des Deutschen Reiches werden, sofern dieses Reich im gleichen Verhältnis zu einem zentralistischen Österreich im älteren Sinne stehend gedacht wird, in dem es sich vor dem Kriege befand. Wohl aber könnte Preußen in einem mitteleuropäischen Ganzen, das als Ganzes wirtschaftlich stärker geeint ist als bisher, das aber in seiner inneren Konstitution sich politisch und erst recht kulturell aufgelockert hat, wahrhaftes Glied werden — und es könnte dies werden, ohne seinen spezifischen, so wertvollen Preußengeist in dem Maße aufgeben zu müssen, wie dies unbedingt notwendig wäre, wenn es auch weiterhin der bloße Herr Deutschlands bleiben wollte. Denn dann müßte es seinem Geiste und seinen Institutionen nach ein verkleinertes Reich werden, d. h. das Umgekehrte von dem, was Treitschke meinte und wollte, wenn er das Reich ein verlängertes Preußen nannte. Beides aber ist gleich vom Übel. Eine die Reichszustände mehr oder weniger nachahmende sogenannte »Demokratisierung« Preußens wäre ebenso bedauernswert wie die der Treitschkeschen Formel entsprechenden Zustände! —

Der[1] zum mindesten kontinental-europäische Solidaritätsgedanke als Grundartikel der Politik jedes europäischen Staates und die entschiedene Verwerfung der bisher alle innereuropäische Politik leitenden Formel salus publica suprema lex für das Verhalten der europäischen Staaten untereinander, hat heute aber noch eine ganz neue Rechtfertigung gefunden dadurch, daß mit dem Beginn der deutschen Offensive vom Juli 1918 die Stellung

[1] Das folgende Stück bis zum Ende der Einleitung ist im August 1918 geschrieben.

Amerikas innerhalb der Entente eine grundsätzlich andere geworden ist. Die Veränderung ist am einfachsten durch den Satz bezeichnet, daß der Hauptsitz und die leitende Hauptenergie des gegen die Mittelmächte geeinigten Kriegswillens deutlich und überall spürbar von Frankreich und selbst von England nach Amerika gewandert ist; und dies in einem Maße und einer Schnelligkeit, daß gegenwärtig nicht nur Frankreich, sondern selbst England unter dem Druck des amerikanischen Kriegswillens diesen Krieg weiterzuführen auch dann sich genötigt fänden, wenn ihnen ihre besonderen Interessen geböten, den Krieg zu beendigen und Friedensverhandlungen anzubahnen. Die Empfindung dieses Druckes in Frankreich und England ist bereits sehr rege, und die Furcht Englands, durch die eventuelle ›Rettung‹ seiner Sache durch die Vereinigten Staaten in dauernde Abhängigkeit von Amerika zu geraten, kämpft bereits mächtig mit dem Wunsche, die Mittelmächte durch das Eingreifen der frischen, noch unverbrauchten Riesenkräfte besiegt zu sehen. Die Bedeutung des amerikanischen Eingreifens in die Sache des europäischen Krieges ist bis vor kurzem ebensowohl durch die führenden Persönlichkeiten der Mittelmächte als durch die führenden Personen der Ententestaaten in einer fast ›ruchlos‹ zu nennenden Weise unterschätzt worden. Innerhalb der Mittelmächte hat man — als man das kindische Argument preisgab, die Rüstungen Amerikas als vorzüglich gegen Japan gerichtet anzusehen — die amerikanische Seelenlage tiefgehend verkannt. Man suchte noch nach Interessen einzelner amerikanischer Industrie- und Finanzkreise als Motor des amerikanischen Kriegswillens, nachdem längst

eine im wesentlichen ideell und politisch orientierte ›Kreuzzug‹stimmung die amerikanischen Massen ergriffen hatte, die es fast zum Kennzeichen jedes ›anständigen Menschen‹ macht, den Krieg gegen Deutschland als dem vermeintlichen ›Feind der Menschheit‹ zu fördern. In den Tatsachen unfundierte Erwartungen, daß Amerika nicht ernstlich gewillt sei, seine volle Kraft für den Krieg einzusetzen, daß der Unterseebootkrieg die amerikanische Truppenbeförderung ganz oder zum größten Teile unterbinden werde, daß die amerikanischen Heere in Europa nicht genügend ernährt werden könnten, — ja selbst so leichtfertige Redewendungen wie, es sei die amerikanische Kriegserklärung ›von Vorteil‹ für die Mittelmächte, da sie diese beim Friedensschluß der Rücksichtnahme auf Amerika und die Vorschläge Wilsons über den Völkerbund enthebe —, verkleinerten die amerikanische Gefahr in einer Weise, die fast an gewollte Selbstillusionierung streift. Eine auf die amerikanische Seele gerichtete moralische Offensive, die sich sehr wirksam erwiesen hätte, wurde von Beginn der amerikanischen Munitionslieferungen an zum wenigstens nicht richtig unternommen. Denn nicht in diesen Lieferungen an sich — zu ihnen hatte Amerika ein völkerrechtliches Recht — lag das Widermoralische des amerikanischen Vorgehens, sondern darin, daß es große Teile seiner Industrie auf Munitionsproduktion weit über das Prinzip größten Erwerbs und größter Ökonomie hinaus umgestellt hatte — ein Verhalten, das auch in weiten Kreisen Amerikas selbst wie Verletzung der Neutralität und als ›unmoralisch‹ herben Tadel gefunden hatte. Ebensowenig aber als die Mittelmächte hatten die Ententestaaten das weltgeschichtliche Novum des Erscheinens

amerikanischer Heere auf europäischem Boden zur Lösung innereuropäischer Konflikte mit rechtem Augenmaße angesehen und die welthistorischen Folgen dieses Vorgehens schon als Exempel und Präzedenzfall begriffen. Sie sehen nicht, daß das Prinzip »Amerika für Amerika«, das die gewaltsame Einmischung in Händel des amerikanischen Kontinents seitens europäischer Staaten verwirft und das einer prinzipiellen Defensivstellung Amerikas gegen Europa als der als leitend geltenden Potenz der Welt entsprach, die viel tiefer und im Gang aller bisherigen Geschichte gegründete Gegenforderung, »Europa für Europa« nun als Antwort erheischt hätte. Sie sahen nicht das Maß von Abhängigkeit, in das sie von Amerika nach allen Richtungen geraten mußten, wenn wirklich Amerika es wäre, das in diesem Kriege die Entscheidung herbeiführte — und dann wohl auch mit guten Gründen das Recht eines obersten Richters in allen europäischen Fragen nicht nur beim Friedensschluß, sondern auch für die Folgezeit beanspruchen könnte.

Es scheint mir an der Zeit — ja es scheint mir die einzige Rettung Europas, daß diese tiefen Irrtümer und Illusionen auf den beiden Seiten der Kriegsparteien eingesehen, offen zugestanden und abgelegt würden — und daß auf diesem gemeinsamen Fundamente der Einsicht in diesen Irrtum eine neue Orientierung bezüglich der sog. Kriegsziele stattfände — und zwar auf beiden Seiten, auf der Seite der Mittelmächte und der Entente. Bisher gab es in diesem Kriege kein Faktum, das in einer entfernt ähnlichen Weise eine Umstellung der Kriegszielpolitik auf beiden Seiten erfordert hätte wie es die Art und Weise des Eingreifens Amerikas ohne Zweifel tut. Selbst der

Zusammenbruch des Zarismus und die russische Revolution konnte keine gemeinsame Umstellung der Kriegsziele bewirken, schon aus dem Grunde, da sie einseitig der Sache der Mittelmächte zuhilfe kam.

Jetzt erst ist ein Faktum gegeben, das den Gedanken einer Solidarität im Handeln der europäischen Staaten gegenüber außereuropäischen Fragen von der Stufe und dem Werte eines idealpolitischen Prinzips in die Stufe und den Wert einer realpolitischen Notwendigkeit erhebt.

Die neue Lage, die durch den Übergang des gegen die Mittelmächte führenden Kriegswillens auf die Vereinigten Staaten entstanden ist, muß und kann — ohne daß die Mittelmächte und die europäische Entente irgendwelche Beschämung vermeintlicher ›Inkonsequenz‹ wegen zu fürchten hätten — eine neue Revision der Kriegsziele auf beiden Seiten einleiten.

Es duldet keinen Zweifel, daß es in Frankreich wie noch mehr in England erhebliche Volkskreise gibt, denen der Gedanke, daß sie durch Amerika ›gerettet‹ werden könnten, ein furchtbarer Gedanke ist. Die Ausdehnung und die Stärkung des Einflusses dieser Kreise auf ihre Regierungen kann aber durch ein richtiges Vorgehen der Mittelmächte unschwer erzielt werden.

Es würde dazu genügen, daß gleichzeitig mit einer energischen moralischen Offensive in dieser Richtung die hauptsächlichsten Hindernisse beseitigt würden, die bisher der Entstehung eines ernsthaften Verhandlungswillen auf seiten Englands und Frankreichs entgegenstehen.

Das erste dieser Hindernisse ist das bisher unüberwindliche Mißtrauen in unsere Reichsleitung; das zweite

betrifft das Schicksal Belgiens, das dritte dasjenige von Elsaß-Lothringen.

Was das erste betrifft, so muß ein Zustand aufhören, in dem unsere Reichsleitung so offenkundig den Eindruck einer nur intermediären Übergangserscheinung macht, wie dies zuletzt der Fall gewesen. Dieser Eindruck — gesteigert durch die wesentlich innerpolitisch und auf den inneren Frieden hin orientierte Person des gegenwärtigen Kanzlers Grafen Hertling und durch das wenigstens nach außen hin scheinbare Fehlen eines außerpolitischen Planes bei der Spitze der Reichsleitung — nimmt den Erklärungen der Reichsleitung das Gewicht, das sie beanspruchen müßten, wenn es zu ernstem Verhandlungswillen kommen soll. Man glaubt auf seiten der Entente, daß alle Erklärungen mit einem Kabinett wieder verschwinden, das man für ein solches des Überganges hält.

Auch darf man — über die Person der gegenwärtigen Spitze der Reichsleitung hinaus — in starkem Zweifel sein, ob ein »parlamentarischer« Kanzler, d. h. ein Kanzler, der schon auf Grund der Art, wie er an die Spitze gelangte, dreiviertel seiner Energie der Befriedigung der Parteien als seiner Mitauftraggeber zu widmen hat, die rechte Person für die Aufgabe sein kann. Auch wer einer Steigerung des Einflusses des Parlamentes auf die Führung der Reichsgeschäfte — und einer dadurch erst möglichen politischen Erziehung der Parteien zur gesteigerten politischen Verantwortlichkeit — für die Zeit nach dem Kriege für durchaus wünschenswert hält, kann ohne Widerspruch mit sich selbst der Meinung sein, daß gegenwärtig — und bei der derzeitigen seelischen Verfassung der Parteien — ein parlamentarischer Kanzler nur schwer den Aufgaben

gewachsen sein kann, die ihm obliegen. Ein in — womöglich — hoher Würde stehender Mann, der vermöge seines Verhaltens im Kriege bei den Ententestaaten erhebliches Vertrauen besäße und der direkt vom Monarchen aus in einer Form mit dem Reichskanzleramt betraut würde, das ihn aller Welt als den Kanzler sichtig machte, der zur endgültigen Führung der Friedensverhandlungen bestimmt ist, scheint uns — selbst wenn er dabei mit diktatorischen Vollmachten ausgestattet würde — weit geeigneter zu sein als ein parlamentarischer Kanzler. Hat sich schon innerpolitisch — wie der Februarerlaß betr. das Wahlrecht in Preußen zeigte — die Krone belehrbarer durch die Zeichen der Zeit erwiesen als die Parteien, die wenig nur gelernt und fast nichts vergessen haben (siehe Wahlen während des Krieges!), warum sollte die Krone nicht außenpolitisch ein gleichlautendes Zeugnis von sich selbst ablegen?

Eine kurze, klare, eindeutige Erklärung über Belgien — nicht mit schon wortetymologisch unglücklichen »Faustpfandtheorien« beschwert, die weder rechtlich noch moralisch einwandsfrei sind —, eine Erklärung also, die ein bewußtes Abrücken von unserer bisherigen Behandlung dieser Frage auf Grund eines neu bekundeten Willens zur Voranstellung des europäischen Gesichtspunktes gegen Amerika offen in sich schlösse — wäre der erste Schritt, der zu ernster Verhandlungsbereitschaft auf der Gegenseite führen könnte.

Und der zweite Schritt wäre die Bekundung der Verhandlungsbereitschaft über das Elsaß in den Grenzen, daß irgendwelche Abtretung des Landes oder eines seiner Teile bei dieser Verhandlung nicht in Frage kommen könne. —

Soviel von dem politisch-rechtlichen Rahmen, der die äußere Minimalbedingung ist auch für einen kulturellen Wiederaufbau Europas. Denn mehr wie eine äußere bloße Bedingung ist all' das natürlich nicht. Auch wenn wir eine Ausschaltung fortwährender Zoll- und Wirtschaftskriege — soweit sich solche durch den Willen der Staaten ausschalten lassen, und das ist nur ein kleines Maß, — noch hinzunähmen: All' das ist nur Hülle, nicht Kern!

Die wahren positiven Kräfte des Wiederaufbaues der geistigen Kultur Europas liegen nicht in diesen Dingen. Sie liegen in den frei wollenden Menschen, in der Gesellschaft, im Sinneswandel des europäischen Menschen und in der Art und Richtung der kulturbildenden Geistesmächte, die gestärkt werden sollen. Und damit betreten wir erst den Boden unseres eigentlichen Themas. —[1]

Alle großen Dinge einer machtvollen Kooperation — wie solcher Wiederaufbau — haben eine moralische Bedingung zuerst. Und diese erste Bedingung ist hier die rechte innere Anschauung, die sich der Mensch als Mensch von diesem furchtbarsten aller historischen Ereignisse bildet. Wie er es und ob er es herauswachsen sieht aus dem ganzen Gang der europäischen Geschichte und Zivilisation, und wie er gegen dieses Gesamtbild seelisch reagiert.

Und da sage ich: Ein kultureller Wiederaufbau ist nur möglich, wenn ein immer größerer Teil innerhalb der europäischen Völker lernt, dieses ganze Ereignis als Folge einer auf Gegenseitigkeit beruhenden Gemeinschuld der Völker Europas anzusehen — als ein schuldhaf-

[1] Von hier an ist das Folgende unabhängig von der herrschenden politischen Lage.

tes Übel also, das auch nur durch Gemeinbuße, Gemeinreue, gemeinsames Opfer aufgehoben und innerlich überwunden, nur vermöge sich gegenseitig ergänzender und im Geiste solidarischer Verantwortlichkeit erfolgender Aufbautätigkeit, Hilfe, kooperativen Wirkens aufgehoben und durch neue positive Kulturgemeinschaftsgüter ersetzt werden kann. Diese drei Dinge: Gemeinschuld, Gemeinreue und gemeinsamer Wiederaufbauwille auf Grund des gemeinsam anerkannten Prinzips, daß jeder Staat, jedes Volk, jede Nation eine ihm zuerteilte besondere ‚Stelle' im Gottesgarten hat und einen unersetzlichen und unvertretbaren Beitrag zur einen Weltkultur zu liefern berufen ist; und daß Europa in dieser wunderbaren Kooperation der geschichtlichen Menschheit einen besonderen, relativ einheitlichen Kulturkreis mit besonderer Begabung und Aufgabe darstellt; diese drei Dinge gehören enge zusammen und sind nicht voneinander zu lösen.

Zuerst also die Anerkennung, es gäbe in letzter Linie nur eine Antwort auf die Frage: Wer oder welches Volk ist schuld am Kriege? Die Antwort: Du selbst, der frägt — sei es durch Tun, sei es durch Unterlassen. Ich sage damit nicht: Es müsse die politisch-geschichtliche Schuld frage für das bestimmte Stattfinden dieses Krieges, seinen Beginn im August 1914 ein für allemal vom Politiker oder Historiker unterlassen werden. Das wird nicht sein, kann nicht sein. Die Historiker werden bis zum Ende der Menschengeschichte vielleicht darüber streiten. Nicht daß der Krieg stattfand, noch weniger, wie er und wann er begann, ist Gegenstand der Gemeinschuld; wohl aber, daß er stattfinden konnte, daß solch ein Ereignis möglich war im europäischen Menschenkreise dieser Erdkugel, und daß

er so, so beschaffen aussah, wie er aussah. Seine Möglichkeit und sein Sosein, nicht sein wirklicher Beginn also ist Gegenstand der Gemeinschuld. Es ist ja auch im Einzelleben nicht »daß ich das tat«, sondern daß ich so handeln, so tun konnte — ein solcher Mensch war, daß ich es konnte — der eigentliche Gegenstand jedes tieferen Schuldgefühls[1]. Erst dieser seelische Gesamtakt der Einsicht in die Gegenseitigkeit der Verantwortung, der Mitverantwortung und Mitschuld eines jeden Volkes am Kriege, eines jeden Untergliedes im Volke bis zu Familie und Individuum herab kann die Gemütslage erzeugen, die seelische Atmosphäre, aus der ein Wiederaufbau der europäischen Kultur möglich ist. Das zweite aber ist gemeinsame Reue und gemeinsamer Buß- und Opferwille. Es gibt keine so hellseherische, in die Tiefen der Vergangenheit menschlichen Seins schärfer eindringende Seelenkraft, keine größere Heilkraft als die Reue; als diese befreiende und hellsichtige Entdeckerin unserer inneren Wesenheit an unserer Geschichte. Ja, sie erst ermöglicht historische Erkenntnis, die nicht nur Vergangenheit schildert, sondern die das Wichtigste tut, was historische Erkenntnis tun kann — die von Vergangenheit entlastet und zu neuer Zukunft und Tatkraft unsere Seele frei und kräftig macht. Ich wünschte, daß die Geschichte jener bürgerlichen Zivilisation Europas, die im Ereignis des Krieges kulminierte, auf lange Zeit so erzählt würde, daß sie als einziger großer schmerzvoller Reueakt — gegliedert in Bilder und Urteile — sich darstelle. Denn Freiheit und Glaube, es sei wahrhaft möglich, die Welt anders einzurichten, als die Welt vor dem Kriege war, d. h. als die

[1] Vgl. den Aufsatz: Vom Wege der Reue.

Welt, die zu ihm führte: das ist erstes inneres Erfordernis aller Einstellung zum Aufbau.

Ganz prinzipiell muß man brechen mit dem alten deutschen Laster des Traditionalismus, des falschen historischen Determinationsgefühls in irgend einer der tausend Formen, die es anzunehmen pflegt, und mit den zehntausend Professorentheorien, die es speisten. Und eben dieses neue Freiheitsgefühl kann uns nur die Gesamtreue über unsere Gesamtschuld geben. Die sog. Neuzeit ist ja eine Kette von ganzen und halben Revolutionen. Ihre Werke waren wesentlich künstliche Werke der verständigen Willkür. Wie darf sie von »organisch Gewordenem« reden, das man zu bewahren hätte?

Es ist damit schon gesagt, daß es sich nicht nur um einen Wiederaufbau Europas handeln kann im Sinne der bloßen Wiederherstellung von Verhältnissen, wie sie in kultureller Hinsicht in den Jahrzehnten vor dem Kriege bestanden haben. Sage ich im Titel dieses Aufsatzes »Wiederaufbau«, so meine ich nicht dies, sondern nur die Wiedergewinnung der wahren Kräfte, die Europas wesentliche Einheit als Kulturkreis ausmachen — und einen wesentlichen Neubau vermittels dieser Kräfte.

Denn nicht in jener falschen, von vielen Nurpazifisten meist geübten Weise dürfen wir denken, als wäre eine wahre und echte europäische Geistesgemeinschaft durch einen Krieg, den einzelne böse regierende Männer wider den Willen der Völker hervorriefen, zerteilt und auseinandergesprengt worden; und es gälte nun diese Geistesgemeinschaft ebenso »wieder« herzustellen, wie sie gewesen ist. Das ist genau so falsch wie der Satz: der Krieg habe den Haß geschaffen, während er ihn doch nur ent-

hüllte[1]. Es ist genau so verlogen wie der Satz von der »Friedfertigkeit der Demokratien«. Das Alles ist widerlichster Völkerpharisäismus und das genaue Gegenteil der Gesinnung, deren wir zum Aufbau bedürfen. Es ist Lüge, daß die Völker friedfertig waren und nur die Regierungen sie in den Krieg hetzten[2]. Vielmehr davon haben wir auszugehen, daß echte Geistesgemeinschaft, so wie zwischen einzelnen, so auch zwischen jenen Minoritäten der Völker, welche die Geisteskultur vor allem repräsentieren, überhaupt nicht zerreißbar ist, daß solche echte Gemeinschaft sich vielmehr erst in der Prüfung des Krieges als Geistesband hätte enthüllen und bewähren müssen (wenn sie ihn nicht geradezu hätte verhüten können) und daß es darum auch kein wahres Geistesband gewesen war, was vor dem Kriege die Völker verknüpfte. Das definiert das Wort »Freundschaft«, daß sie sich zu bewähren habe im Kampfe entgegengesetzter Interessen der Freunde. Kein Geistesband und Freundschaftsband, sondern ganz andere Dinge waren es, die in der Welt vor dem Kriege Geltung hatten, Dinge wie internationale Höflichkeit, internationale Genüsse und Luxus, internationale gemeinsame Fachinteressen in Technik und Wissenschaft, Kundenhöflichkeit, grenzenlose Eitelkeit, sich gegenseitig zu beweihräuchern und sich hinwegzutäuschen über die steigenden Abgründe, die sich zwischen den Seelen der europäischen Völker schon längst aufgetan hatten. Daß der Krieg diese innere Verlogenheit und Unwahrheit einer längst nicht mehr bestehenden, durch das Gift des Nationalismus und Sub-

---

[1] Siehe mein Buch: »Über die Ursachen des Deutschenhasses«, 2. Aufl. Einleitung.

[2] Vgl. mein Buch: »Krieg und Aufbau«.

jektivismus, durch Relativismus und Kapitalismus längst zerfressenen europäischen Kulturgemeinschaft aufgedeckt und an den hellen Tag gebracht hat; daß die verborgenen seelischen Wunden der europäischen Seele zu weithin sichtbaren eklen, übelriechenden, aber heilenden Eiterströmen aufbrachen, des sei sogar dem Kriege Dank! Nicht die Ursache der Erkrankung, sondern der diagnostizierende Arzt und der Analysator der europäischen Seele ist hier der Krieg. Nach allem, was ich schon vor dem Krieg über den moralischen Status Europas geschrieben hatte, darf ich die Worte, die der deutsche Dichter Stefan George in seinem Gedichte »Der Krieg« gebraucht, auch mir zu eigen machen: »Das, was euch ängstigt, war mir längst vertraut.« Und um dieser Ursachen willen muß es sich um etwas ganz anderes handeln als bloß darum, durch äußere Wiederanknüpfung der Beziehungen der Gelehrten, Künstler usw., durch internationale Zeitschriften, Kongresse, Institute, kurz, durch äußerlich nur organisatorische Maßnahmen das vorkriegerische Europa einfach nur wiederherzustellen. Es muß sich darum handeln, die Bewegungsrichtung der neueren Geschichte Europas auf den sicheren Abgrund hin, auf seine geistig-moralische Selbstauflösung wenigstens jetzt, d. h. in allerletzter Stunde, klar zu erkennen, das Ultimatum Gottes an Europa, das dieser Krieg für die Erhaltung der bisherigen Weltmission unseres Erdteils und seiner geistigen Gesamtexistenz darstellt, wirklich und wahrhaft mit dem Ohre der Seele zu hören; und worauf es besonders ankommt: es muß sich darum handeln, schon in den ersten Anfängen der historischen Bewegung, deren früher so viel weniger sichtbares Ziel und einzig mögliches Ende dieser

Weltkrieg nun auch dem blödesten Auge aufweist, die wirklichen Kräfte der Zersetzung zu gewahren. Nicht also bloße Wiederherstellung, sondern Umkehr, ein radikaler Sinneswandel ist notwendig und der ernste Wille hierzu, soll dieser Aufbau möglich sein. Es gibt gewiß europäische Werte, die allein schon der menschliche Egoismus, allein schon die sog. Interessen aller Art, vereint mit den geographischen Verhältnissen und verschieden verteilten Reichtümern der Länder, ihren spezifischen Bodenschätzen und sonstigen Werten und Kräften ohne solchen Sinneswandel, ohne die Aufbietung eines neuen Herzens und eines neuen Willens wiederherstellen werden, — auf gleichsam automatische Weise. Dazu gehört in weitem, doch auch nicht zu überschätzendem Maße der freie Warenaustausch (z. B. unser Warenaustausch mit dem Getreideexportland Rußland; denn man wird auch in Zukunft dasjenige kaufen, was am besten, billigsten ist und was am nächsten liegt); dazu gehört der Austausch und die gegenseitige Befruchtung auch all derjenigen geistigen Funktionen, Leistungen, Werte und Werke, in deren Leistung sich die Nationen, Völker, Kulturkreise oder Angehörige von ihnen beliebig vertreten können, da das Eigentümliche des Geistes dieser Gruppeneinheiten in ihnen sich nicht wesentlich darstellt. Dieser Gruppe von Werten gehören in weitem Maße die bloßen Resultate — nicht die schon national differenziierten Methoden — der Mathematik und der exakten Wissenschaften, die technischen Fortschritte, die Maß- und Gewichtssysteme, die Terminologien, die bekannten internationalen Institute für Förderung der Landwirtschaft, Erdmessung, Meteorologie und tausend anderes. Hierher gehört — schon etwas weniger

— auch die Höherbildung und Wiederherstellung des internationalen Privatrechts. Auch die menschliche Genußsucht und die Hotelierinteressen der Völker werden dafür sorgen, daß in nicht zu ferner Zeit die reichen Leute der europäischen Völker an der Riviera, in Kairo und in Monte Carlo sich wieder äußerlich zart und sanft begegnen, was sie ja z. B. in der Schweiz schon jetzt tun. Die Sinne und ihr Genuß sind so international wie die Interessen des Geschäfts, und dies um so mehr, je niedriger und materieller der Genuß. Aber all das hat doch im Grunde mit europäischer Kulturgemeinschaft nichts, gar nichts zu tun! Denn alle diese Dinge haben ihre Grenzen ja nicht an der Spannweite des europäischen Geistes, sie reichen vielmehr überall hin, wo es egoistische, wo es genußfähige und verständige Menschen gibt, auch nach Japan, China z. B. Vielmehr erst da beginnt für mich die Idee europäischer Kulturgemeinschaft, wo die allgemeinsten Interessen der bloßen internationalen Gesellschaft prinzipiell aufhören, vereinigend zu wirken; erst da beginnt die Forderung einer sittlichen Bemühung des Willens und eines Sinneswandels, wo Völker in ihren Leistungen unvertretbar, einmalig, individuell sind in ihren Begabungen, in ihren Geistes- und Liebesrichtungen, wo sie gleichsam von einem besonderen, nur ihnen eigenen metaphysischen Punkte her in den einen Kosmos der Wahrheit, der Schönheit, des Guten und auf den einen Gott hinblicken. Die verdammenswerte Idee der Weltherrschaft einer Nation oder eines Staates ist ja logisch durch Anerkennung und Bestand — und durch einen noch so großen Bestand — jener vertretbaren oder internationalen Leistungen und Werke durchaus noch nicht ausgeschlossen. Eben weil

sich Völker in der Herstellung der oben genannten Werte beliebig vertreten können, kann prinzipiell auch ein einziges Volk, das seine Herrschaft unbegrenzt ausdehnte, alle Völker, ja die ganze Menschheit vertreten. Was diese Idee der »Weltherrschaft« verdammenswert macht, das ist also durchaus nicht das internationale Prinzip der Gesellschaft und die zu ihr gehörigen Nützlichkeitswerte und formalen Rechtswerte; das ist vielmehr gerade die Unersetzlichkeit, die Unvertretbarkeit der nationalen und volklichen Individualität im Aufbau einer zusammenhängenden menschlichen Gesamtkultur. Daraus erst ergibt sich, daß jedes Volk, insofern es mitbaut an der Weltkultur des Menschengeistes, eben darum auch mitverantwortlich ist für die Verwirklichung auch desjenigen Anteils, den sein Nachbarvolk, ja den jedes andere Volk für das Ganze dieser Weltaufgabe zu leisten von Gott bestimmt und berufen ist. Kosmopolitismus und kultureller Nationalgedanke in Hinsicht auf die höhere Geisteskultur sind also nicht Gegensätze, ja nicht einmal zwei verschiedene Wahrheiten, sondern sind nur Seiten einer einzigen Wahrheit. Und diese eine Wahrheit steht im Doppelgegensatz zum Internationalismus und zum kulturellen »Nationalismus«. Erst also wo es sich um diese unvertretbaren Güter handelt, um Religion, Kirche, Kunst, Geschichte und Geisteswissenschaft, Philosophie, die höhere Sitte und Lebensform, versagen die egoistischen, automatisch wirksamen Mächte. Erst hier wird über das Automatische der Interessenverzahnung hinaus der bewußte heilige Wille ebenso zur Bewahrung des besten Eigenen als der Achtung des besten Fremden, ebenso zur gegenseitigen Ergänzung als zur gegen-

seitigen positiven Befruchtung ein notwendiges Erfordernis zum Aufbau der europäischen Kultureinheit. Bloße sogenannte gemeinsame internationale Interessen der Völker auf der einen Seite und auf der anderen Seite gegenseitige Mitverantwortlichkeit jedes Volkes für das eigentümlich Gute jedes anderen Volkes und seine freie Auswirkung in der Welt um Gottes und der Welt Besten willen, bedeuten also nicht das Gleiche, sondern das der Gesinnung nach denkbar Verschiedenste. Erst bei den stets und notwendig national gefärbten Kulturwerten ist Ergänzungswille, geistige Befruchtungsbereitschaft durch Gaben und Werte, die man selbst nicht besitzt, ist ein liebegeöffnetes Herz — gerade für die besonderen nationalen Fremdwerte als Fremdwerte — nötig, lauter Dinge, die für das, was Europa schon vor dem Kriege besaß an bloß internationalen Zivilisationswerten, prinzipiell nicht wesenhaft nötig sind. Richtig aber ist dieser Wille nur im Falle, daß ausschließlich durch die eigentümliche Geisteskraft der Nation selbst die Kulturbildung erfolgte, nicht geleitet durch die Ergebnisse der Reflexion auf sie.

Von der Empfindung der Gemeinschuld also durch Gemeinreue und -buße zu solidarisch gemeinsamer Achtung jeder europäischen Nation und jedes europäischen Volkstums und zu solidarischem Aufbauwillen gemäß dem eben genannten Prinzip: das zusammen nenne ich das »moralische Erfordernis« zu diesem großen Ziele. —

Erst wo dieser Sinneswandel vollzogen ist, kann und soll die ganz neu zu fordernde intellektuelle Bemühung einsetzen, in ganz anderem Maße als bisher durch ein Zusammenwirken aller Geisteswissenschaften mit der Anthropologie ernsthaft festzustellen, wo die wahren Einheits-

kräfte Europas und seiner Kultur liegen; worin sie bestehen, wie sie hinter den Nationalismen wie den bloßen negativen Internationalismen, die sie beide lange verdeckten, ans Tageslicht gebracht werden können; wie sie durch Bildung, Erziehung, Lehre und durch neue echtere Freundschaften der kulturbildenden Minoritäten zu stärken seien — so zu stärken, daß sie zu einer wahren geistigen führenden Macht in der Welt wieder einmal werden könnten. Leider kann ich auf diese gewaltige Frage von der geistigen Einheit Europas und auf das Maß von Umdenken, das ihre Beantwortung erfordert, hier am wenigsten eingehen. Ich muß hier verweisen auf das, was ich in meinem Buche »Der Genius des Krieges« in dem Kapitel »Die geistige Einheit Europas«, desgleichen in meinem Buche »Krieg und Aufbau«[1] darüber angeführt habe. Man schaut die wahre Einheit des europäischen Geistes erst dann, wenn man die geistige Eigenart der anderen großen Kulturkreise ahnend erfaßt hat — denn mehr ist uns unmöglich — und die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen (Sprache, Sitte, Künste, Mythen, Staatsgeist, Religionen, Erkenntnisarten und -ziele) auf einheitliche Geistesstrukturen zurückzuführen weiß. Soviel hier die Summe der Fachgelehrten schon längst wußten und wissen: zu einer allgemeinen europäischen Einsicht, ja zu einer eingreifenden zusammenschauenden Reduktion der Kulturerscheinungen auf je eigenartige Geistespotenzen mit je bestimmten Strukturbeschaffenheiten ist aber jenes vielfache Fachwissen noch lange nicht geworden. W. von Humboldt, Dilthey, Techet und Wölfflin haben besonders zu diesen

[1] Siehe hier besonders »Westliches und östliches Christentum«, ferner »Zur soziologischen Neuorientierung der deutschen Katholiken«, letzter Abschnitt.

Erkenntnissen beigetragen[1]. Ja, ich wage zu sagen, daß der Durchschnittsgebildete Europas heute noch wie zu Kants, Goethes und Herders Zeiten einen so vagen, unklaren Begriff des europäischen Wesens und Geistes hat, daß er noch heute für allgemein menschlich zu halten neigt, was nur ein vager, unklarer, sich selbst noch nicht bewußter Europäismus ist. Daß sich in einer systematischen Lehre von den durch Geistestypen begrenzten Kulturkreisen und von der inneren Gliederung des Genius der Menschheit dieses Wissen zusammenschließe, sich verbreite, und daß hierdurch erst der europäische Mensch seiner selbst, seiner Grenzen wie seiner positiven Kräfte, seiner Einheitsmerkmale und seiner besonderen Aufgaben wahrhaft bewußt werde, das ist eines der ersten intellektuellen Erfordernisse eines Wiederaufbaues der europäischen Kultur oder besser ihres Neubaues.

Lassen wir uns hier mit dem weit Minderen genügen, nur angesichts der innereuropäischen Geschichte ganz kurz die vorzüglichsten geistigen Einheitsmächte zu bestimmen, deren Stärkung es gilt, ja deren Wiedereinsetzung in ihr zum Teil verlorenes Recht.

II.

Drei große Grundfermente hat bis heute das europäische geistige Dasein: Die antiken Bildungswerte, das Christentum in seiner vorwiegend augustinischen und mehr auf Tat, Liebe und auf Einbau eines Gottesreiches in die Welt als auf Spekulation, Kontemplation, Weltflucht und aszetischer Gnosis (wie im Morgenlande) beruhenden einen

---

[1] Siehe neuerdings auch die Schriften des Wiener Kulturgeographen Hanslik, ferner Spengler: »Der Untergang des Abendlandes« [Wien, Braumüller].

großen Spielform, und die vorzüglich seit der Renaissance erstehende und im Werden der modernen Nationalkörper vermöge der beiden ersten großen Mitgiften und durch sie allein mögliche weiterschreitende Verwebung und gegenseitige Befruchtung der Künste, Literaturen, Wissenschaften, Techniken der Nationen und Völker, wie sie jede Geschichte dieser Zweige in der modernen Welt bis heute zeigt.

Den zwei ersten geistigen Formungsmächten ist bis heute nichts nur irgendwie Gleichwertiges an die Seite zu stellen. Und es gibt für jeden, der den Wiederaufbau der europäischen Kulturzone erstrebt, keine einfachere Folgerung aus diesem Tatbestande als diese, es müsse sich jede europäische Nation angelegen sein lassen, Antike und Christentum auch als die Einheitsgrundlagen aller elementaren und höheren Bildung und Gesittung unbedingt zu bewahren — ja mehr als das, sie neu zu verlebendigen. Diese einfache Formel duldet ebensowenig irgendwelche Abschwächung und Einschränkung als die zweite, daß das eindringliche Bewußtsein und Gefühl für die Verflechtung und für die gegenseitige Bedingtheit aller europäischen Nationalkulturen erst recht neu hervorzurufen, überall zu fördern, durch Verbreitung der Sprachkenntnisse und durch Übersetzungen, durch stärkere Pflege der Kulturgeschichte gegenüber bloßer Staaten- und besonders Kriegsgeschichte aber möglichst allgemein zu machen sei. Aber andererseits besagt diese Formel positiv noch sehr wenig. Nur negativ bedeutet sie viel. Negativ bedeutet sie vor allem, daß jeder Versuch, unsere Bildung und Erziehung, sei es auf eine wesentlich positivistische, naturwissenschaftlich-mathematisch orientierte Grundlage

zu stellen, sei es auf eine vorwiegend nationalistische, der Muttersprache, der vaterländischen Geschichte, dem nationalen Mythos einseitig zugewandte Grundlage, auf alle Fälle a limine abzuweisen ist. Die erste dieser Richtungen, die positivistische Bildung, führt zwar über die Nation weit hinaus, aber auch weit hinaus über Europa — ja über den Menschen als Geisteswesen, der nach Gott des Menschen erster Gegenstand der Erkenntnis zu sein hat; die zweite bleibt hinter Europa zurück. Beides können wir als Bildungsgrundlage für den europäischen Wiederaufbau nicht brauchen. Die Bildungsideale und Bildungsziele, die eine positivistisch-naturalistische Philosophie wie jene Comtes, Ostwalds, Machs entwickeln muß, stützen immer nur jene internationalen vertretbaren Bildungswerte, d. h. sie stützen das, was einer moralischen Stütze nicht bedarf, da es sich von selber macht. Europa als Geistes- und Liebesgemeinschaft bringen diese Bildungsideale nur durch die wichtige Geschichte der Mathematik, der Naturwissenschaften und Technik und durch Erkenntnislehre und Methodologie, nicht durch ihre naturwissenschaftlichen Resultate zum Bewußtsein. Diese Geschichte und Methodologie aber führen von selbst auf die Antike als den Mutterboden europäischer Wissenschaft zurück.

Ein weit gefährlicherer Feind als der Positivismus aber ist für das humanistische Bildungsideal als gemeinsam europäischer Bestandteil der nationalen Bildungsideale gegenwärtig der reflektierte Kulturnationalismus. Er tritt, weniger in England und Rußland, sehr stark aber in den romanischen Ländern und in Deutschland hervor. Dort der Begehr nach einer spezifisch »lateinischen Renaissance«, d. h. einer wesentlich rhetorischen Formkultur, der sich

auch schon einige besonders französisch-italienische Gesellschaften gewidmet haben[1]. Hier ein Durcheinander von Forderungen! In grotesker Form fordert das Alldeutschtum eine resolute Ausscheidung sowohl des »jüdisch-christlichen Geistes«, wie man hier zu sagen sich erkühnt, als des antikischen »Renaissancegiftes aus der deutschen Seele«. Unter Anknüpfung an den germanischen Mythos und meist mit der Forderung einseitiger Pflege der vaterländischen Geschichte im Sinne einer Helden- und Kriegsgeschichte verlangt man einen möglichst luftdichten Abschluß des germanischen Geistes in sich selbst. Weit besonnener wünscht E. Troeltsch (»Humanismus und Nationalismus in unserem Bildungswesen«, Berlin 1917) nur eine Modifikation des humanistischen Bildungsideals durch das neuaufsteigende Bild des »gotischen Menschen« des Mittelalters, d. h. des Menschen ewig ringenden, alle Formen immer wieder in eine unendliche Bewegung des Willens und Lebens auflösenden individuell schöpferischen Geistes, — des Menschen, dessen Wesen ungebundene Phantasie und irrationale Grenzenlosigkeit ist; sieht ferner E. Spranger im humanistischen Ideal unserer Väter (Goethe und W. von Humboldt) nur das Bildungskorrelat der individual-liberalen Staatsidee des vornationalen Staates und will die neue Bildung und Erziehung um die Staatsidee und um den Einordnungswillen in den Staat gruppieren.

Ich vermag keiner dieser Betrachtungen zu folgen — so viel Berechtigtes im einzelnen, bei Troeltsch und

[1] Wie unberechtigt — historisch gesehen — diese vermeintliche Einheit des lateinischen Geistes in betreff des Werdens der italienischen Renaissance ist, als welche sie sich durchaus als nationalitalische Bewegung mit schärfster Front gerade gegen die französische Kultur entfaltet hat, hat K. Burdach klar gezeigt in seiner Schrift »Deutsche Renaissance«.

Spranger, unterlaufen möge. E. Spranger hat sich in seiner lesenswerten, feinsinnigen Schrift seine Idee von humanistischer Bildung vor allem an Wilhelm von Humboldt orientiert, dessen Leben und Wesen er so anziehend geschildert hat. Dies geschah insofern mit zweifellosem Rechte, als das Humboldtsche Bildungsideal die machtvollste Einwirkung auf die Praxis der deutschen höheren Erziehung und des höheren Unterrichts ausgeübt hat. Dieses Bildungsideal mit der ihm entsprechenden Auffassung der Antike hat drei Züge, die auch nach unserer Ansicht nicht einfach erhalten bleiben dürfen, sondern einer Korrektur bedürfen. Es isoliert die Antike — die schon einseitig genug nach ihren literarischen Höhepunkten der sog. klassischen Epochen gesehen ist — stark von ihrer asiatischen Vorgeschichte und nicht weniger von ihrem Übergang in Hellenismus und Christentum. Obzwar ganz auf christlichem Boden erwachsen und heimlich durch das Christentum viel erheblicher gestaltet, als es sein Urheber zuzugeben willens wäre — darin gleich den Bildern der Antike, welche die Heroen unserer Dichtkunst besaßen — deutet dies Bildungsideal Humboldts eine Idee von reiner »Menschlichkeit« in die Antike hinein, die tatsächlich christlichen Ursprungs ist, der durchaus national oder imperial gebundenen Antike selber ganz ferne liegt; die aber gleichwohl, eben weil sie sich als antikisch ausgibt, den »Menschen« der pantheistischen Zeitstimmung z. Z. Humboldts gemäß von Gott und allen Kräften der Gnade im Grunde vollständig loslöst. Es bleibt zweitens in den künstlerisch gefärbten Individualismus des Strebens versenkt, sich selbst zu einem »vollkommenen Menschenbilde« — gleich einem Kunstwerke — zu formen und auf dieses oberste

›Ziel‹ auch alle Verhältnisse der Menschen zu den Gemeinschaften rückzubeziehen. Das Solidaritätsprinzip als oberstes Prinzip aller sozialen Ethik — wie ich es anderenorts entwickelte[1] — ist den inneren Voraussetzungen dieses Bildungsideales so weltenferne wie es der Ethik Kants und Hegels ist. Aber nur als eine Folge dieses Mangels viel höherer und allgemeinerer Ordnung — nicht als seinen primären Fehler wie Spranger — vermag ich mit Spranger es anzusehen, daß das Humboldtsche ›humanistische‹ Bildungsideal auch einen echten Hingabesinn für den Staat und seine Aufgaben ebensowenig zu erwecken vermag wie einen rechten Begriff seiner Bedeutung in der Welt und Geschichte — auch noch für die geistige Kultur selbst. Drittens stellt dies Erziehungsideal in so einseitiger Weise die innere Bildung der Persönlichkeit gegenüber spezifizierter Leistung und Handlung in einem höchstentwickelten Gemeinschaftsganzen in den Vordergrund, daß es unmöglich auf unsere Epoche übertragen oder darin festgehalten werden kann.

Der erste dieser Mängel scheint mir auch bei Sprangers Vorschlägen und Zielsetzungen bestehen zu bleiben. Wir müssen lernen, als bewußte Christen und im klaren Bewußtsein davon, daß wir in den christlichen Werten etwas viel Höheres und Reicheres besitzen, als uns die Antike je geben könnte, gleichwohl die Antike verständnisvoll zu lieben und an ihr zu lernen, was aus ihr oder an ihr zu lernen ist. Nicht nur unser neugewecktes religiöses Bewußtsein — das trotz seiner Vielfarbigkeit auf alle Fälle nicht pantheistisch ist —, auch unser geschärftes historisches Bewußtsein von den Grenzen und der nationalen Partikularität

[1] Siehe: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, II. Teil.

der antiken Werte — fordert diese Haltung resolut. Die heimliche Ein- und Hinüberflößung christlicher Werte in die Antike — Goethes Iphigenie ist darin nur das sichtbarste Exempel der Denkart unserer ganzen humanistischen Zeit — muß aufhören, wenn das Christentum wieder seine volle Würde und seinen ihm gehörigen Reichtum, die Antike aber ihren historischen Wirklichkeitscharakter erhalten hat.

Was den zweiten der genannten Mängel dieses Bildungsideales betrifft, so finden sich bei Spranger ohne Zweifel eine Reihe durchaus berechtigter Vorschläge. Nur dürfte es weniger eine direkte sog. »staatsbürgerliche Erziehung« sein, die den Staatssinn zu entwickeln hat, als der fortwährende, den gesamten Kulturunterricht durchwaltende Aufweis, wie die Literaturen, Künste, Philosophien, Wissenschaftswerte in den Staat der Zeit eingeordnet waren (alte griechische Kunst und Literatur z. B. in das Gefüge der Polis), warum gewisse Gruppen vor diesen Werten wie etwa die spätstoische Philosophie es nicht waren, welche Charakterzüge an ihnen durch die Natur der sozialen Gruppen und Stände bedingt waren, die sie trugen; was alles vermöge der vorhandenen geistigen Potenzen an kulturellen Werten auch hätte entstehen können, aber um politischer Ereignisse und Zustände willen nicht entstand. Diese indirekte Pflege des Staats- und Gemeinsinns, die an allem Gegebenem der Geschichte die staatliche und soziale Mitbedingtheit auch der höchsten Früchte des Geistes heraushebt (z. B. die Bedingtheit des Intellektualismus aller griechischen Philosophie durch die Einrichtung der Sklaverei und Sklavenwirtschaft) prägt auf innigere und stillere Weise das gesamte Denken in die Richtung

vertieften Staatssinnes um, als ein direkter auf den Gegenwartsstaat gerichteter »staatsbürgerlicher Unterricht«. Vor allem aber muß — wie ich schon andeutete — der Staatssinn nur als besondere Ausgestaltung eines gesteigerten Gemeinsinns überhaupt erstrebt werden. Nur wenn dem Zögling ein Netz der soziologischen Grundbegriffe unabhängig von der besonderen historischen Abart der menschlichen Gruppen zuvor überliefert wird, — ein Netz, das alle Wesensformen menschlicher Gemeinschaft umfaßt und den Staat nur als eine dieser Formen zur Darstellung bringt, also auch z. B. Familie, Gens, Stamm, Volk, Nation, Nationalität, Kirche, Sekte, Schule, Gesellschaft, Partei, Klasse, Stand usw. — vermag der Zögling das je in der Geschichte vorhandene besondere Miteinander und Zusammenwirken der bestehenden Gemeinschaften klar zu sehen und zu begreifen. Nicht nur Einordnungswillen in den Staat, sondern ein differenziierter Einordnungswille in eine Mehrheit gleichzeitig bestehender Gemeinschaften je eigenen Rechtes und eigener Aufgaben und Ziele — und damit auch die stets vorhandene Notwendigkeit des Verzichtes und Opfers jeder dieser Gemeinschaften zugunsten des Bestandes und der rechten Entfaltung der übrigen — muß ein Ziel der neuen Erziehung sein. Mit Recht weist Spranger darauf hin, daß die neue Tendenz in der Jugend zu Verbands- und Gemeinschaftsbildungen — die aufs schärfste abweicht von Zuständen, wie sie noch vor 20 Jahren bestanden — wie von selbst dieser Umbildung des älteren individualistischen Bildungsideals entgegenkommt. Wenn er aber beklagt, daß diese Jugendgesellschaften gegen den Staat eine große Sprödigkeit bisher gezeigt haben, ja daß sie — wie wir hinzufügen — sogar

mit einer gewissen ausschließlichen Eifersucht darüber zu wachen pflegen, daß sie nicht als »Vorschulen« für künftiges »Staatsbürgertum« angesehen oder gebraucht werden, so vermag ich darin ein so großes Übel nicht zu sehen. Das ist nur ein Zeichen, daß der Gegenwartsstaat auf die Instinkte der Jugend eine emotionale Anziehungskraft nicht zu äußern vermag und daß die neuen Staatsideale auf dem eigenen Boden der jugendlichen Gemeinschaftserfahrungen selbst zu wachsen unterwegs sind.

Was den dritten Mangel des älteren humanistischen Bildungsideals betrifft, so scheint mir nicht so sehr die ältere Idee von Personbildung überhaupt — gegenüber einem Aufgaben- und Leistungsideal — die Ablehnung zu verdienen, die es bei Spranger findet, als zwei andere besondere Züge dieses Personbildungsideals: 1. Die in ihm gelegene Reflexion auf Selbstgestaltung, wie sie am deutlichsten in dem »Kunstwerk«charakter des eigenen Lebens bei W. von Humboldt sich verrät. 2. Jenes falsche spezifisch deutsche Nurinnerlichkeitsideal, das die intime Person gegenüber der sozialen Person so einseitig in den Vordergrund rückt, daß eine Art von resignativem Servilismus und Quietismus in bezug auf alle Art von Mitgestaltung des öffentlichen Lebens und dazu eine gewisse Verachtung aller sozialen und politischen Lebenssphäre sich mit Notwendigkeit daraus ergibt[1]. Die höchste Selbstgestaltung der Persönlichkeit kann sehr wohl als höchster Wert und als objektives Ziel auch der Erziehung angesehen werden, ohne daß die subjektive Intention auf Selbstbildung zugelassen wird oder gar noch eine besondere Pflege durch

[1] Über die falsche »Innerlichkeit« vgl. auch meinen Aufsatz »Zwei deutsche Krankheiten« im »Leuchter«, 1919 (Reichl, Darmstadt).

den Erzieher findet. Es ist nicht nötig, — um den letzteren Fehler zu vermeiden — das Persönlichkeitsideal der Erziehung und Lehre durch ein vorwiegendes Leistungsideal zu ersetzen. Weit entfernt, daß wir zu viel hätten an Lebensleitung der Jugend durch personhaft geformte Vorbilder, hatten wir davon viel zu wenig. Die Personleistung der Beamten im Staatsleben verdrängte überall bei uns das Werden des Staatsmanns, spezifizierte Fachleistung die geistige Übersicht der wissenschaftlichen Persönlichkeit, in der sich die Wissenszweige gegenseitig befruchten; einseitigstes Aufgehen im Geschäft im wirtschaftlich tätigen Bürgertum ebensosehr den politischen Gemeinsinn als den Geschmack an höherem geistigen Leben. Nicht eine noch gesteigerte Spezifizierung der Erziehungs- und Unterrichtsziele, sondern eher das Gegenteil verspricht dagegen Abhilfe. Dahingegen muß etwas ganz anderes — das mir bei Spranger zu sehr mit dem Leistungsideal zu verschwimmen scheint — der Sinn für öffentliche Auswirkung des für recht Erkannten und das stete Gefühl der Mitverantwortlichkeit für die Beschaffenheit aller öffentlichen Zustände über den Rahmen des älteren humanistischen Bildungsideals weit hinaus gesteigert werden.

Auch die Forderung von Ernst Troeltsch, daß das deutsche Mittelalter einen größeren Raum in unserer höheren Erziehung gewinne, ist von tiefer Berechtigung. Insbesondere ist es die Anknüpfung unserer menschlichen Ideale an jenes Germanisch- und Französisch-Gotische, das selbst noch ein hohes Maß europäischer Universalität in sich trug, ja sogar mit asiatischen und besonders indischen Formen noch in einer tiefen, heimlichen Beziehung lebte, das außerdem das Christliche nicht ausschloß, son-

dern in sich einschloß. Nicht nur das in seinen Grenzen berechtigte nationale Moment als mitgestaltende Kraft unserer Bildungsideale fordert diesen größeren Raum: Nicht minder fordert die mittelalterliche Welt als erhabenstes Vorbild einer organisatorischen Epoche größten Stils unter Leitung des religiös-kirchlichen Bewußtseins eine stärkere Berücksichtigung. Nur das ist gegenüber den schauderhaften Einseitigkeiten, wie sie von Benz vorgebracht und von K. Burdach so ausgezeichnet zurückgewiesen wurden, dabei zu fordern, daß die ganze verwickelte Erziehung des germanischen Geistes zur Selbständigkeit durch die Kirche und durch die antiken Vorbilder dabei auch zu dem gebührendem Rechte gelange.

All diese Modifikationen schließen also nicht im mindesten aus, daß die Pflege der antiken Bildungswerte im humanistischen Gymnasium der Ausgangspunkt höherer Geistesbildung in allen europäischen Völkern bleibe, soll ein kultureller Wiederaufbau Europas nicht auf Sand bauen. Und es kann nur das in Frage stehen, 1. welche Seiten und Teile der antiken Bildungswerte bei den verschiedenen Völkern mehr oder weniger botont werden; 2. wie ferner diese Bildungswerte im Zusammenhang der ganzen Weltgeschichte, insbesondere ihrer asiatischen Vorgeschichte und den in ihren Grenzen und im Rahmen des Europäischen wohlberechtigten engeren nationalen Bildungsidealen, eingeordnet und in dieser Einordnung überliefert werden. Es ist von den gegebenen Geschichten der Völker aus begreiflich, daß die romanischen Völker in höherem Maße an die lateinische Antike, die deutschen erheblich stärker an die klassisch-griechische, die sla-

wische Welt, insbesondere die russische, aber stärker an die späthellenische Welt ihre Bildung anknüpft. Aber gerade weil dies auf Grund der bloßen Geschichte selbstverständlich ist, muß der sittliche Bildungs wille auf Ergänzung gerichtet sein. Eben darum darf keine reflektiert-gesuchte »Renaissance latine« existieren, eben darum müssen Germanen und Slawen die spezifischen Werte lateinischen Form- und Ordnungssinnes, lateinischer, praktischer Logik und Organisationskraft mit heißer Seele suchen. Aber noch wichtiger ist das Zweite! Der Fortgang der Wissenschaften vom Altertum hat es mit sich gebracht, daß wir in antik-klassischer Kunst, Philosophie, Ethos nicht mehr ewige Musterbildung menschlich erhöhten Daseins überhaupt zu sehen vermögen. Jene geheime Philologenfachmetaphysik »ewiger Musterbilder«, die Antikes nur im Gegensatz zum Christlichen zu sehen vermochte und eine Art Paganismus fördert, ist durch die historische Richtung der Wissenschaft von der Antike selbst zerbrochen worden. Überall wurde Kontinuität und nur relativer Bruch der griechischen Kultur zu den asiatischen Formen deutlich, in Archäologie, Religion, Philosophie, Mythengeschichte; nicht minder wurden sichtbar die vergänglichen nationalen, sozialen und politischen Voraussetzungen dieser Kulturwelt. Völlig neue Elemente, besonders der griechischen Antike, die unsere humanistischen Väter übersahen, wurden aufgedeckt; ich nenne Mutterrecht und Mutterkultur, die Orphik mit ihrem pessimistischen Tragizismus, die Anfänge griechischen Privatrechts, die sozialen Kämpfe in den griechischen Städten, die griechische Naturwissenschaft, Mathematik und Technik. Das kontinuierliche Ausmünden der Antike durch den Hellenismus

hindurch, durch Gnosis und die spätantiken Religionsbildungen in die frühchristliche Kirche wurde neu und kräftig zur Anschauung gebracht. Daß »antik-klassisch« nicht menschlich allgemeingültig sein kann, im höchsten Falle nur darstellt einen ersten Höhepunkt der Werke europäischen Geistes, ist die sicherste Erkenntnis unserer Epoche. Was folgt daraus? Nun, vor allem folgt nicht, daß durch diese historische Relativierung der antiken Werte diese nun überhaupt nicht mehr Grundlage unserer europäischen Bildung sein dürften. Daß wir sie etwa nur als gleichgültige Elemente eines grenzenlosen historischen Flusses anzusehen hätten, unsere eigene Bildung aber ganz anderen Zielen zuzuwenden hätten, etwa einseitig nationalen oder politischen. Sind diese Werte auch nicht mehr allgemeinmenschlich-normativ, so sind sie es doch europäisch. Und dürfen sie auch nicht mehr absolute Vorbilder genannt werden, so sind sie doch gemeinsame, notwendige Orientierungstürme, Leuchttürme für alle europäischen Völker, nach denen sie hinschauen sollen nicht wie auf Ziele und vor sich, zu denen sie aber immer wieder zurückschauen müssen, um zu erkennen, ob sie noch im Kurse des europäischen Geistes und Wesens überhaupt fahren. Unter diesem Bilde eines »Leuchtturms im Rücken«, möchte ich dasjenige gemeinsam europäische Verhältnis der Völker zur Antike verstanden wissen, das zu einem kulturellen Aufbau notwendig ist.

Aber die gemeinsame Aufgabe des europäischen Kulturaufbaues verlangt in der besonderen Weltsituation, in der wir uns befinden, noch ein anderes gemeinsames Ziel — ein Ziel, dem unsere neuen Erkenntnisse entgegenkommen: Ich meine eine gewisse Umkehr unseres ge-

samten europäischen Bildungswesens, von der vorzüglichen Richtung, die es bisher hatte, der ostwestlichen zur weströstlichen. Darauf drängt meines Erachtens alles hin. Einmal: Es bedarf überhaupt das hyperaktivistische, hyperbetriebsame Europa — ich möchte sagen — einer gewissen Liegekur in den Tiefen, in dem Ewigkeitssinn, in der Ruhe und Würde des asiatischen Geistes. Hat dazu Asien seit dem Japanisch-Russischen Krieg mit Sicherheit aufgehört, nur passives Objekt zu sein kapitalistischer Ausbeutung einerseits, christlicher, aber zu oft nur Handelspionierschaft treibender Missionen andererseits — regt es überall nun aktiv seine Flügel und wischt sich den Schlaf von Jahrhunderten aus den Augen, wie wir es überall sehen, im asiatischen Rußland, Japan, China, Indien, in der mohammedanischen Welt — so hat Europa doppelten Grund zu einer neuen Auseinandersetzung all seines Kultur- und Bildungsbesitzes mit Asien und dem Osten überhaupt. Der Weltkrieg führt im kleinen wie im großen zu neuen Ausgleichen, zu Ausgleichen der allzu großen Kulturniveaudifferenzen — und dies vor allem qualitativ. Wie Deutschland demokratischer in ihm wird, die englisch redenden Länder zentralistischer und staatssozialistischer, so muß auch in weit gewaltigerer Größenordnung ein gewisser Ausgleich des spezifisch Europäischen und Asiatischen seine Folge sein. Darum müssen wir auch die Antike der Jugend von vornherein mit ihren asiatischen Wurzeln darbieten, und die historischen Quellpunkte innerhalb der späteren Geschichte antiker Bildungswerke, wo sich Morgenländisches und Abendländisches vermischte, wie im Hellenismus, in Alexandria usw., um dann in die getrennten Arme der abendländi-

schen und morgenländischen Geschichte scharf auseinanderzugehen, weit stärker erleuchten als bisher. Diese Umstellung unserer zentralen Bildungsinteressen nach dem Osten ist ferner höchst wünschbar darum, weil Geben wie Nehmen in dieser Richtung weit fruchtbarer sein werden, als wenn wir unser zu ausschließliches Interesse an der westlichen Bildung beibehalten. Die französische Bildung zumal (in geringerem Maße auch die englische) hat eine Eigenständigkeit und eine Reife der Form erreicht, die — nach menschlichem Ermessen — nur schwer noch überboten werden dürfte. In Frankreich hat (im Gegensatz zu Deutschland und England) das Bürgertum bisher eine eigentümliche geistige Kultur im Grunde nicht geschaffen. Es hat sich dafür — wieder im Gegensatz zu Deutschlands unpolitischem Bürgertum — in politischer und sozialer Energie erschöpft und lebt in allen Dingen des Geistes bis heute von Gnaden des Ancien régime. Es ist unwahrscheinlich, daß es in seinen alten Tagen noch vollbringe, was es bisher noch nicht vollbracht. Was im jungen Frankreich wirklich neu war gegenüber den Traditionen des 17. und 18. Jahrhunderts wie z. B. die Bergsonsche Philosophie, wies vielfach deutschen, noch mehr russischen Einfluß auf. Was wir von Frankreich in uns aufnehmen können — was die Zukunft bringt, das wissen wir freilich dabei nicht — das haben wir im wesentlichen genommen. In England gilt dieses Verhältnis von Kultur und sozialer Gruppenträgerschaft weniger als in Frankreich, besteht aber gleichfalls noch im wesentlichen zu Recht. Auch Englands Kultur ist durchaus aristokratisch dem Kerne nach, mag diese Aristokratie sich auch stärker unter bürgerlichen Namen verbergen wie in Frankreich. Bei uns ist die Aristokratie —

soweit wir eine solche besitzen — kulturell fast völlig unfruchtbar geblieben. Ihr Werk war Staat, Krieg, Politik. Es ist so unwahrscheinlich, daß sie in ihren alten Tagen geistig noch besonders fruchtbar würde wie das Gleiche unwahrscheinlich ist für das französische Bürgertum. Im Gegensatze hierzu ist unsere sozial durchaus von unten heraufgestiegene Kultur schon nach ihrer soziologischen Bedingung viel tiefer ähnlich den in der slawischen und besonders der russischen Welt gegebenen Verhältnissen. Inhaltliche gegenseitige Ergänzung in bezug auf germanischen Individualismus und slawischen Gemeinsinn, Verstandesmäßiges und Mystisches, einseitig Organisatorisches und Sinn für das Recht eigentümlich dahinströmenden Lebens, Christentum der Tat und die aus den Umhegungen der Schicksale lösende und rettende kontemplative Anbetung[1], verspricht bei der noch beiderseitigen Unvollendetheit der kulturellen Formen reichere Früchte als sie versprochen sind bei fortbestehender einseitiger Aufmerksamkeit auf den Westen. Auch die sozialen Demokratien Rußlands und Deutschlands, die sich soviel tiefer vom Bürgertum geschieden wissen als im Westen, verstehen sich viel besser, als dies in absehbarer Zeit zwischen deutscher und westlicher Demokratie der Fall sein dürfte. Darum ist vor allem zu fördern: Kenntnis Rußlands und der außerrussischen slawischen Welt als Übergang dazu. In all dem fällt dem österreichischen Bildungsleben eine besondere Rolle zu. Neue Lehrstühle für russische Geschichte und Kultur, russisches Sprachstudium müssen aber auch für unsere reichsdeutschen Unterrichtsministerien eine Sorge sein. Nationale Bildungs-

[1] Vgl. in Krieg und Aufbau: Östliches und westliches Christentum.

ideale müssen sich im Rahmen dieser gemeinsamen europäischen Kultur- und Bildungsgrundlage bewegen — sie dürfen ihn nicht sprengen. In diesem Rahmen sollen sie ihr besonderes Recht in vollem Maß genießen.

Aufs schärfste zu bekämpfen ist jede »alldeutsch« gerichtete Abschlußtendenz. Sie ist widersinnig und auch undeutsch, da sie dem Wesen gerade des germanischen Geistes aufs tiefste widerspricht. Die Definition ist ganz richtig, die K. Burdach in seiner Schrift »Deutsche Renaissance«, vom deutschen Geiste mit einem Leibnizschen Bilde gegeben hat: Er ist ein »schaffender Spiegel«; er ist nicht so sehr eine Gruppe von Eigenformen, sondern der Geist der Synthese aller Formen durch eine grenzenlose Liebe schöpferischer Verknüpfung. Wer nur an »Originalität« mäße, dem hätte, von der deutschen Musik und Geisteswissenschaft abgesehen, die deutsche Kultur wenig zu sagen. Eben darum bedarf der Deutsche in höherem Maße der Anregung durch Fremdes als andere Völker; und seine ganze höhere Bildungsgeschichte ist Verarbeitung solcher Anregungen teils aus der Antike und Renaissance (Humanismus, klassische Dichtung), teils aus dem christlichen Altertum (lutherische Reformation), teils aus Frankreich (deutsche Aufklärung), teils aus England (Shakespeare, Staatslehre, Philosophie). »William, Stern der höchsten Höhe, Dir verdank' ich, was ich bin,« so Goethe; »Rousseau hat mich zurechtgemacht,« »Hume hat mich aus dem dogmatischen Schlummer geweckt,« so Kant. Bei allen großen Deutschen findet man Reden dieser Art. Was wäre Luther ohne Augustin und Paulus? Die deutsche Sprache hat einen organischen Bedarf nach Ergänzung durch Fremdwörter, d. h. einen Bedarf, der nicht in den zufäl-

ligen historischen Schicksalen des deutschen Volkes, sondern in ihr selbst und ihren Fortbildungsgesetzen wurzelt. Und angesichts dieser grundlegenden Tatsachen wagt man es, Deutschland einen kulturellen Abschluß zu predigen! Diese Tendenzen sind nichts als Ideologie eines wirtschaftlichen Machtnationalismus, der mit dem deutschen Geiste nichts, gar nichts zu tun hat, sondern ein frevles Spiel mit ihm treibt.

Doch nicht diese allgemeine »alldeutsche« Tendenz verdient unseren resoluten Kampf. Auch geistige Richtungen, die sich bisher stärkster Teilnahme unserer Besten erfreuten, sind nach meiner Meinung starke Hemmungen eines Wiederaufbaues europäischer Kultur. Es seien nur zwei davon genannt.

Zuerst sei erwähnt jene Auffassung der neueren politischen Geschichte, die im Gefolge der Gründung des Deutschen Reiches bei uns auftrat und bald die Lehrstühle der deutschen Universitäten erfüllte, und die da besonders bezeichnet ist durch die Namen Treitschke und Sybel. Schon Friedrich Naumann hat einige treffende Worte gefunden, wenn er sagt, daß unserer Welt eine Auffassung der Geschichte, die von der Wartburg durch Potsdam und Königsberg möglichst einlinig zum kleindeutschen Gedanken und zu Bismarck führe, als Bildungsgrundlage nicht mehr entspreche. Wir haben diese teleologisch politischen Konstruktionen ein für allemal aufzugeben und die Fülle deutschen Wesens wieder in sein Recht einzusetzen. Wir haben nicht nur die innere Tendenz, sondern auch das enge politische Pathos dieser Geschichtschreibung zu vermeiden und sollten zu dem reineren und objektiveren Geiste Leopold von Rankes zurückkehren, der noch ganz

erfüllt war von der historischen Freude über die schöne Mannigfaltigkeit des Menschlichen in der geschichtlichen Welt und von einer wunderbaren Ehrfurcht vor der Zukunft der Menschheit. Die deutsch-mittelalterliche Welt und ihre bodenständige Kultur, die Zeiten des großen deutschen Kaisertums, kurz die universalen organisatorischen Phasen der deutschen Geschichte müssen ein ganz anderes Gewicht für die Durchschnittsbildung gewinnen, als sie jetzt besitzen. Denn in der Linie dieser Zeiten, nicht im Kleindeutschland Bismarcks liegen unsere Aufgaben. Gerade von den oben genannten Stationen der deutschen Geschichte können wir zurzeit am allerwenigsten lernen.

Nehmen wir die Reformationszeit zum Beispiel. Kann es ein Zeitalter geben, dessen ganzes Wesen fremder wäre den Ansprüchen, die an uns gestellt sind? Der Individualismus, der da zuerst in religiöser Form auftritt und die heiligen Dämme der christlichen Korporationsidee und ihre Realität in der Kirche zerbrach: heute steigt er nur zu offensichtlich zu Grabe; selbst große protestantische Theologen (Harnack, Troeltsch, Rade) bekennen, daß es sich heute vor allem darum handle, die Idee christlicher Gemeinschaft und Solidarität in ihrer universalen Natur wieder aufzunehmen und ihr Recht auf wahrhafte Formung und Organisation auch der öffentlichen Welt wieder einzusetzen. Nicht in ein Zeitalter neuer Kirchentrennungen, sondern in ein solches neuer kirchlicher Synthesen treten wir. Die in Rußland, England, Frankreich, Italien teils längst bestehende, teils (besonders in Rußland und England) neu erfolgte Trennung von Kirche und Staat gibt für die großen Probleme der Annäherungen der da-

durch staats- und nationalfreier werdenden Kirchen, zunächst für die anglikanische und römische, die orthodoxe und die griechischen Kirchen, die römische und die orthodoxe (wie sie Leos XIII. Testament umschrieb) ganz neue bedeutende Perspektiven. Das Bürgertum, dessen soziologische Schöpfung der Nationalstaat war und das sich damals gegen Feudalismus und Kirche durchzusetzen begann — heute hat es sich aufgelöst in immer neue Gruppen und Stände oder doch Keimen zu solchen.

Der absolute Fürstenstaat, der die Reformation noch weit stärker, als wir es noch vor kurzem gewußt haben, propagierte, er hat die ganze demokratische Welle der Zeit gegen sich. Europa, das damals, um neue Kräfte zu entwickeln, auseinanderstrebte (religiös, national, staatlich, ökonomisch): heute geht es daran, seine Differenzen auszugleichen, sich zu sammeln und nicht so sehr partikulare Kräfte zu entfalten, als die übermäßig entfalteten mit vereinigten geistigen und sittlichen Kräften zu meistern.

Aber auch von den geistigen Führern dieser Zeit können wir am allerwenigsten lernen. Dies sage ich ebensosehr angesichts Luthers als des Ignatius von Loyola, der Reformation wie der Gegenreformation. Die Verbindung einer überspitzten mystischen Nurinnerlichkeit mit fast machiavellistischen Machtlehren betreffend Staat, Gesetz, die schließlich die Kirche dem Staate auslieferte, die von Luther ausgegangen und noch in Bismarcks Gestalt nachlebt, dieser gefährliche deutsche Dualismus zwischen Gesinnung und Tat, Glaube und Werk, nur »innerer« Freiheit mit politischem Knechts- und Gewaltsinn ist eben das, das wir energisch abzuschütteln haben; — und nicht min-

der energisch den finsteren Fanatismus und die Verengung der katholischen Kirche durch die Gegenreformation.

Eine zweite geistige Richtung, die dem kulturellen Aufbau Europas zum mindesten stark hinderlich ist, ist die Herrschaft aller Art nationaler Philosophien. Ich meine hier sowohl in ihrem inneren Wesen faktisch zu volksmäßig eingeschränkte Gedankenbildungen als bewußt reflektierte Nationalphilosophien. Eine Philosophie erster Art ist z. B. die von preußischem Geiste (im engsten Sinne) viel zu einseitig durchflossene Gedankenbildung Kants, trotz der noch kosmopolitischen subjektiven Haltung ihres Urhebers. Ich kann dies im einzelnen hier nicht dartun, muß vielmehr solche, die sich dafür interessieren, an meine philosophischen Schriften verweisen[1]. Wenn Schiller in seiner Schrift über Anmut und Würde sagt, Kant habe in seiner Ethik nur »für die Knechte des Hauses«, nicht für seine »Kinder« gesorgt, so hat er schon das Wesentliche getroffen, was ich meine. Und »Kinder des Hauses« zu werden, das ist heute der tiefste Drang im deutschen Volke. Obzwar Kant sich selbst im Unterschiede zu seinen spekulativen Nachfolgern (Fichte, Hegel usw.) noch ganz als »Glied der europäischen wissenschaftlichen Republik« fühlte, so begann doch mit ihm bereits jene Phase des deutschen Denkens, die alsbald den nurpreußischen Geistesstempel auf jede offiziell zugelassene Regung des deutschen Denkens legte und die gleichzeitig die deutsche philosophische Entwicklung aus der christlich-europäischen Geistesentwicklung herausführte, verengte und partikularisierte. Man braucht

[1] Vgl. meine Kritik der Ethik I. Kants in meinem Buche: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle 1912.

nur Leibniz neben Kant und die Kantische Richtung zu halten, um dies einzusehen. Leibniz steht noch voll in der breiten, großen Tradition der europäisch-christlichen Philosophie und ihrer antiken Grundlagen in Platon, Aristoteles, Augustin, dieser ‚quaedam philosophia perennis', wie er sie nennt. Hier finden wir noch nicht den maßlosen Konstruktions- und Nurorganisationsgeist, in dem Kant die Natur zu einer Art erweitertem Preußenstaat, d. h. einem künstlichen Bauwerk menschlichen Verstandes herabsetzen zu dürfen glaubt; noch nicht die Überaktivität und leere formalistische Reglementierungssucht in Kants geistiger Grundstellung zur Welt; noch nicht die den nachfolgenden Pantheismus vorbereitende Auflösung aller geistigen Individualität in ein Ding, in dem nichts fließt als verdünnte Denktätigkeit; noch nicht den ganz einseitigen, weil im Grunde einsichtsleeren Pflichtgedanken in der Ethik; noch nicht die Ausschaltung der Liebe und aller Regungen der Sympathie aus den moralischen Kräften; noch nicht die Verballhornung der Religion und des Gottesgedankens zu einem ›Als ob‹ im bloßen Dienste des pflichteifrigen Bürgers; noch nicht die schreckliche altprotestantische Lehre von einem radikal Bösen in der menschlichen Natur, die Goethe so tief abstieß; noch nicht die gesuchte Glücksverachtung, die gemeinste Sinneslust nicht zu trennen weiß von der griechischen Eudämonie und der christlichen Glückseligkeit und beide mit gleichem Fanatismus nicht nur als Zwecke, sondern leider auch als Ziele der Seele verwirft. Kant ist ein gewaltiger Denker, und wir dürfen nicht aufhören, uns mit ihm immer neu auseinanderzusetzen. Aber als Grundlage einer allgemeinen Geistesbildung auf Gymnasium und Univer-

sität eignet sich seine dunkle, vieldeutige Philosophie und eignen sich die spekulativen Subjektivismen und geistreichen Eigenwilligkeiten seiner Nachfolger nicht. Wir bedürfen einer Philosophie, die nicht wie die Kantische einer geschlossenen Faust, sondern einer offenen Hand gleicht; die wieder anknüpft an das große Erbe der europäisch-christlichen Gedankenwelt und deren Seele zugleich der strengste Objektivismus und die Anerkennung letzter Wesenstatbestände und -zusammenhänge in der Welt und im menschlichen Geiste sein muß. Nur im Geiste Leibnizens, nicht im Geiste Kants ist es möglich, daß die europäische Philosophie wieder eine fruchtbare Symphonie wird — ohne eng konfessionelle Voraussetzungen, wie sie für Kant trotz aller sog. Vernunftautonomie der Altprotestantismus ist. Und noch weit weniger können wir eine reflektierte Nationalphilosophie wie jene Fichtes als solche Grundlage brauchen und ähnliche »Ich«philosophien. Nicht die widersinnige Aufblähung des Deutschen zum »ursprünglich freien und vernünftigen« Wesen überhaupt, sondern die Erkenntnis unserer nationalen Individualität und ihrer Güter, aber auch ihrer Grenzen ist unsere Aufgabe; nicht die entsetzliche Auffassung der ganzen Welt als gleichgültiges bloßes »Material unendlicher Pflicht«, sondern die Bewegung liebreicher Hingabe an ihr objektives Ganzes und an ihre eigenwertige und eigenseiende Fülle.

Aber ich hatte noch einen anderen und höheren europäischen Grundwert angegeben, der uns geschichtlich zusammenhält: das Christentum, zunächst in seiner abendländischen Form.

Es sei bei diesem großen Gegenstande nur auf ein

paar Momente hingewiesen, die nur aufmerksam machen sollen auf diese für den kulturellen Wiederaufbau wichtigen Punkte.

a) Zuerst ist von großer Bedeutung, daß die christliche Religion in einer ihrer größten kirchlichen Formen, in der Form der russischen Orthodoxie und Kirche, nicht — wie es viele bei uns erwarteten — mit dem Zusammenbruch eines der furchtbarsten Gewaltstaaten der Geschichte, mit der russischen Autokratie, mitzusammengebrochen ist, sondern sich in diesem Zusammenbruch erhalten hat, aber auch durch ihn sich tiefgehend umformt[1]. Sie formt sich um, indem sie sich vom Staate trennt, zu ihrer vorpetrinischen Gestalt und zu selbständiger geistlicher Spitze in gewissem Sinne zurückkehrt und sich — wie wir jüngst hören konnten — wahrscheinlich mit den griechischen Kirchen des Orients und der Balkanländer enger verknüpfen wird. Schon daß die gewaltige Idee einer Wiedervereinigung der abendländischen und morgenländischen Kirchen hierdurch ganz neue Aussichten erhält, ist von kaum abzuschätzender Bedeutung. In betreff der rom-freundlichen Partei der Stundisten sagte Harnack mehrere Jahre vor dem Krieg (»Das Testament Leos XIII.«): »Eine politische Bedeutung kann sie zurzeit nur auf indirektem Wege gewinnen, aber wenn einmal das starre Staatschristentum Rußlands nicht mehr zu halten ist — und wer darf sagen, daß es ewige Dauer in sich trägt? —, so hat diese Partei eine Zukunft, und man versteht es, daß Rom schon jetzt mit ihr rechnet.« Schon

[1] Vgl. zu dem Gesagten Dimitri Mereschkowski: »Vom Krieg zur Revolution«, München, Piper 1918, bes. den Bericht über die Rede A. W. Kartaschow's »Die Erfüllung der Kirche«.

jetzt sind Bestrebungen im Gange, die nach dieser Richtung zielen und Verständigungs-Bemühungen zwischen Rom und der Orthodoxie vorbereitend in Gang setzen. Sie sind noch nicht reif genug, um über sie zu sprechen. Aber noch mehr: Es ist dadurch auch für Westeuropa das Beispiel geschaffen eines ganz neuen Zusammengehens der christlichen Gedankenwelt und ihrer tiefsten Antriebe mit der sozialen Demokratie und dem berechtigten Teil ihrer Forderung gegen den kapitalistischen Staatsgeist. Obgleich die christliche Religion die äußere Revolution der Gewalt und des Blutes tief verabscheut, ist sie doch von Hause aus nicht eine, sondern sie ist die revolutionärste Geistmacht der Geschichte. Sie macht, wo sie in der Richtung ihres Wesens wirken kann, alles neu. Wiedergeburt ist ihr Grundbegriff in allen Dingen. Im Abendlande, und zwar in besonderem Maße in Deutschland und in Österreich — vermöge der hier besonders starken Verflechtung, ja Verfilzung von Kirche und den den Staat beherrschenden Schichten — war die christliche Religion in allen ihren Ausgestaltungen in einem Maße, das die edlen Flügel ihres wahren Geistes lähmte, viel zu einseitig mit den Interessen der herrschenden bürgerlichen Klassen verschmolzen. Seit Jahrhunderten wird die christliche Religion oder werden doch sehr wesentliche und wichtige Gruppen, die ihr angehören, nun aber in Rußland in eine revolutionäre Bewegung[1] nicht nur hineingerissen, sondern waren in ihrer Erzeugung auch stark beteiligt (christliche Sozialrevolutionäre); welche Gefahren sie auch für die christliche Religion in ihrer kirchlichen Ausprägung in sich berge, auf alle Fälle wurde dieses einseitige Band

[1] Haben doch Mönche selbst diese Bewegung stark mitgeführt.

des Christentums mit den herrschenden Mächten und insbesondere dem bürgerlichen Kapitalismus und seinem Geist zersprengt. Das ist eine große, erhabene Tatsache, und sie erscheint eine solche Tatsache besonders dann, wenn man sie mit der durch diese Trennung neu geförderten Einigungsbereitschaft mit den abendländischen Kirchen zusammennimmt. Auch als Beispiel für Westeuropa wird diese Tatsache keinesfalls ohne stärksten Einfluß bleiben. Schon vor dem Kriege war die große russische Literatur (Dostojewskj, Tolstoj, Solowjew usw.) fast die einzige, europäisch gültige schönwissenschaftliche Literatur wahrhaft christlichen Geistes.

b) Eine zweite große Tatsache habe ich schon angedeutet. Wie die Demokratisierung mit Fr. Meinecke (wenn auch in national sehr mannigfacher Form und Art) eine »universale geschichtliche Tendenz« genannt werden kann, der man nur klug und verständig für die Zeichen der Zeit begegnen kann oder töricht und unverständig, die man aber auf keinen Fall aufheben kann, so ist auch die Tendenz auf Trennung von Kirche und Staat und dem Staatsgeist, der zu der europäischen Anarchie des Weltkrieges führte, eine »universale Tendenz« zu nennen. Diese Trennung ist in dem Maße für die Kirchen schädlich, als sie aus Mangel an lebendigen, religiös bauenden Eigenkräften sich auf den Staat stützen mußten; als der Polizeidiener schließlich die Menschen in die Kirche treibt; für den Protestantismus z. B. ist sie weit gefährlicher als für die in sich festgefügte katholische Kirche, für den deutschen Protestantismus gefährlicher als für das kirchlich selbständigere angloamerikanische System. Aber sie ist — soviel politische Sorgen sie noch bereiten mag — zugleich

ein eminent erweckender, neuen religiösen Idealismus entfaltender Antrieb für diejenigen Kirchen, welche die Operation aushalten, ihren Geist und ihre eigenen Organisationen zu erneuern. Wie viel Idealismus, Opferkraft, neue christliche Belebung auch der profanen Kultur hatte schon vor dem Kriege, ganz so, wie es Papst Pius voraussah, die Trennung der Kirche von einer bourgeois-kapitalistischen Regierung in Frankreich zur Folge gehabt. Gar manche der Erscheinungen, die ich in meinem Buche »Krieg und Aufbau« »falsche Anpassung« der deutschen Katholiken nannte, können in der neuen Situation, in die wir gelangen werden, vermieden werden. In England findet sich, oft stark vereinigt mit den romanisierenden Gruppen der Hochkirche, auch zum Teil mit denen, die auf tiefere Verständigung mit der russischen Kirche drängen, dieselbe Tendenz zur Trennung.

In Preußen muß mit Sicherheit erwartet werden, daß die konfessionelle Schule in Gefahr gerät, wenn eine auf das Reichstagswahlrecht gegründete Majorität des Preußischen Abgeordnetenhauses ohne Verfassungsänderungen ans Ruder gelangt. Schon jetzt kenne ich viele maßgebende katholische und protestantische Stimmen, die eine energische Geistes- und Opfervorbereitung auf diesen großen Umschwung fordern. Wie schwer diese Änderung der parlamentarischen Machtverhältnisse auch die christlichen Kreise Preußens zunächst treffen möge: sie und ihre Folgen werden die religiösen Kräfte reinigen; sie werden den völkerumspannenden und vereinigenden Geist der Kirche steigern, sie werden dazu führen, daß man den Gedanken tiefer erfasse: Man könne nicht zugleich dem Mammon in einer entchristlichten Gesellschaft und Gott

seine Dienste weihen. Die Vereinigungs- und zum wenigsten Verständnisbereitschaft aber der christlichen Kirchen und Gruppen, ihre gegenseitige Verständigung in Wissenschaft, Theologie, Kult kann durch alle diese Vorgänge nur gestärkt werden — und damit auch die christlichen wichtigste der Einheits- und Wiederaufbaukräfte der europäischen Kultureinheit.

Wohl entspricht es nur den grundsätzlich verschiedenen Dauerdimensionen, denen Veränderungen sozialer resp. politischer Verhältnisse einerseits, religiös-kirchlicher anderseits wesensgesetzlich unterliegen[1], wenn zunächst besondere Sicherungen von Vertretern beider christlichen Kirchen gefordert worden sind für den Fortbestand der Grundverhältnisse, die in Preußen Kirche und Staat bisher zueinander einnahmen. Auch wir finden solche Forderung wohl berechtigt. Wenn wir aber nicht aktuell politisch urteilen, sondern auf den Gang sehen, den mit einiger Wahrscheinlichkeit die Dinge gehen werden, wird man diesen Sicherungen weniger Vertrauen schenken dürfen, als dies zumeist geschieht. Gelänge es den christlichen Kirchen nicht, die Masse des arbeitenden Volkes auf noch andere Art sich zu erhalten oder besser sie neu zu gewinnen als durch die Aufnahme der betreffenden Gesetze in die Verfassung, nämlich durch freie religiöse und geistige, den Aufgaben der Zeit in wahrhaft christlichem Tatgeiste rechnungtragende Mission, so würden jene »Sicherungen« schließlich Versuchen gleichen, einen reißenden Strom mit dem Spazierstock aufzuhalten[2].

---

[1] Siehe »Der Formalismus in der Ethik usw.«, II. Teil.

[2] Ich brauche nicht zu bemerken, wie nur allzusehr sich dieses vor 2½ Jahren gefällte Urteil bestätigt hat.

c) Als Drittes weise hier hin auf eine Frage, die ich so stellen möchte: Stockholm oder Rom oder Stockholm und Rom? Beide Namen bedeuten heute zwei Geistesmächte gegen die Kriegsfortsetzung bis zum europäischen Selbstmord und zwei Geistesmächte, die eine dauernde europäische Ordnung fordern. Beide Namen erinnern uns an mächtige Bestrebungen großer Menschengruppen, denen sich die Mittelmächte bedeutend entgegenkommender erwiesen als die Entente — und insbesondere ihr westlicher Teil. Die Entente hat auf die Papstnote nicht geantwortet und dieselben Ententestaaten haben mit der charakteristischen Ausnahme Rußlands ihren Angehörigen den Besuch der Stockholmer Konferenzen verboten. Auch in diesen Zeichen bewahrheitet sich eben, was ich in meinem Buche »Über die Ursachen des Deutschenhasses« sagte: Der wahre Ausgangspunkt des unversöhnlichen Hasses gegen Europas Herzländer sitzt nicht im vierten Stand, soweit er selbständig geworden, nicht auch in den christlich-kulturkonservativen Mächten Europas, er sitzt in den großen Kapitalmächten und Bourgeoisgruppen der Westländer mit dem ihnen entsprechenden individualistischen atomistischen Erdengeiste. Wollen wir, was wir nicht wollen, die Welt in zwei Heerlager den letzten geistig-moralischen Triebfedern und Fahnen nach teilen, so wie es die Entente getan hat mit ihrer zweideutigen Formel: »Bürgerliche-politische Demokratie kontra Autokratie und Feudalismus«, so könnten wir schon auf Grund dieser Tatsachen die Gegenformel aufstellen: die vereinigten oder sich vereinigenden Mächte christlicher Autorität und christlicher Lebensgesetze und des echten Sozialismus des vierten Standes, der sozialen Demokratie gegen oligarchische

Plutokratie und ihren Liberalismus und Rationalismus in allen Dingen des geistigen Lebens. Und hier dürften und müßten wir Rußland, insbesondere das uns durch die politischen Wirren noch ganz verborgene seelisch weiträumige und großherzige Rußland auf unsere Seite stellen.

Gleichwohl, die Strebungen, die diese beiden Namen Rom und Stockholm bezeichnen, sind sehr verschieden an Ursachen, Geist, Ziel. Wird diese oder jene ein größeres Gewicht in die Wagschale des Friedens auf die Dauer werfen oder beide zusammen? Ich wage zu sagen, daß von diesen Fragen sowohl das Ob als das Wie des europäischen Kulturaufbaues in hohem Maße abhängen wird. Aber nicht nur dies. Ob es jetzt gelinge oder nicht, daß die beiden in diesen Namen angedeuteten Geistes- und Willensmächte auch irgend praktisch zu gemeinsamem Ziele zusammenwirken: Werden sie nicht von dieser großen Erinnerung mindestens objektiven Zusammenwirkens zu gleichem Ziele aus überhaupt, auch nach dem Kriege, eine neue Verständigung suchen müssen: die wahrhaft soziale, nicht die bürgerlich-liberale Demokratie des vierten Standes und die der Vereinigung zustrebenden christlich-kirchlichen Mächte? Ich meine die durch die Trennungstendenz von Kirche und Staat freier und offener, reiner, christlicher gewordenen kirchlichen Mächte? Könnte nicht ein Teil des Sinnes dieser unerhörten Kriegsrevolution Europas eben darin liegen, daß in ihr der spezifisch bürgerlich-kapitalistische Geist mit allen seinen Hervorbringungen, daß dieser gemeinsame Feind des aufstrebenden vierten Standes und einer ihres christlichen Wesens klar bewußten Kirche, langsam aber doch sichtbar zu Grabe getragen werde? Mit all seinen Hervorbringungen,

dem falschen, bloß leibhaft-sinnlichen Individualismus, mit politischem Nationalismus, mit kapitalistischem Zentralstaat und Imperialismus? Nun, auf alle Fälle ist die Frage: Wie wird sich die christliche Kirche zur sozialen Demokratie stellen und wie diese zu ihr, für den kulturellen Wiederaufbau Europas von größter Bedeutung[1]. Denn ich wage zu sagen: Keine dieser Mächte wird es allein vermögen, das große Werk zu tun. Das können nur beide zusammen. Versagt eine, so wird es überhaupt nicht stattfinden.

Ich bejahe diese Fragen, trotzdem ich genau weiß, was alles dem an Hemmungen entgegensteht. Aber vielleicht gibt es doch Gründe, diese mächtigen Hemmungen als sich langsam verringernd anzusehen. Betrachten wir einige!

Gewiß gewaltige Gegensätze hier und dort! Dort zuerst die von der christlichen Kirche unabtrennbare Autoritätsidee in Glaubens- und Sittensachen und die einheitliche Regierung der Christenheit. Hier die starke, vom bürgerlichen Liberalismus übernommene Tendenz gegen die Idee der Autorität überhaupt! Hier eine stark materialistisch gefärbte, auf alle Fälle aufs Irdische gerichtete, alles nur vom Kampf der Klassen, nichts von einer Solidarität der Stände erwartende Weltanschauung mit ihren mannigfachen Ideologien, von denen der Marxismus nur die bedeutsamste ist, — stark getragen auch durch die Beschäftigungsart des Arbeiters in einer naturwissenschaftlich-technisch durchtränkten Zivilisation. Dort der Sinn für

[1] Eine in die letzten Fundamente der geistigen und geschichtsphilosophischen Grundlagen von Kapitalismus und Sozialismus eindringende, systematische Antwort auf diese Frage gibt mein im Erscheinen begriffenes Buch: »Über Wesen und Werdensgesetze des Kapitalismus. Ein Weg zum christlichen Sozialismus.« Leipzig, Neuer Geist-Verlag.

das Übernatürliche mit Wunder und Gnade, für ein duldendes Sichfügen in eine sinnvoll und zielhaft geordnete Welt mit festen Wesenskonstanten ihres vorsehungsmäßig geleiteten Ganges, — Ideen, die irdische Tatkraft jeder Art zu lähmen scheinen, die auf den ersten Blick den Glauben an Menschenkraft zum sinnvollen Ordnen der Welt verringern. Hier immer noch stark wirksame chiliastische Utopien auf eine Art Paradies auf Erden, auf alle Fälle auf eine Eigentums- und Wirtschaftsordnung, die das Privateigentum an Grund und Boden und die Produktionsmittel so stark als möglich einschränken oder ganz beseitigen möchte; die natur- und gsschichtsgegebene Gliederung der Völker und Stände aber zugunsten einer nur quergeschichteten »internationalen« Klassengliederung verdrängen will. Dort das Bewußtsein, daß das Menschenziel ein jeder Seele eigenes individuelles und übernatürliches Geheimnisvolles ist, daß diese Welt voll ist der Sünde und dauernd nicht sein kann ohne Gnade, Erlösung und eine objektive Anstalt ihrer Mitteilung an den Menschen; nicht sein kann ohne Hoffnung und Glaube an ein jenseitiges Ziel. Dort auch die schon um der Freiheit der individuellen Geistespersonen in ihrem Gewissen willen unnachläßliche Festhaltung am Privateigentum überhaupt und die im Vorsehungsglauben gegründete Anerkennung einer natürlichen Volks- und standesmäßigen Menschheitsgliederung. Hier zwar große Gegensätze der sozialdemokratischen Gruppen der verschiedenen Völker, aber im Gegensatz zu den Spaltungen der christlichen Kirchen und ihrer Tiefe doch vielleicht nur vergängliches, im Kriegszustand gegründetes Auseinander- und Gegeneinandergehen der nationalen Sozialismen. Ferner: das bisherige Verflochtensein wichtiger

christlicher kirchlicher Gruppen mit den Feudalresten und dem großen, finanzmächtigen Bürgertum auf der einen Seite, das entschiedene Klasseneinheitsbewußtsein auf der anderen.

Alle diese tiefen Gegensätze erkenne ich voll an; alle werden noch lange weiterbestehen. Aber alle, so behaupte ich, sind in einer zunehmenden, durch den Krieg stark geförderten Abschleifung begriffen. Und vor allem: Alle werden im Prozesse dieser Abschleifung zunehmend kleiner werden, vor allem allmählich kleiner als die gemeinsamen Gegensätze der noch christlich denkenden und fühlenden Welt und der sozialen Demokratie (besonders Rußlands und der Mittelmächte), gegen den Geist, das Ethos, die Institute des bürgerlichen Kapitalismus und seiner geistigen Ideenkorrelate.

Die christliche Autoritätsidee steht dem demokratischen Sozialismus nur da entgegen, wo eine Art Solidarität dieser religiösen Autorität mit bestimmter, je gegebener Beschaffenheit der Staatsautoritäten angenommen wird. So etwas lehrt aber nicht nur nicht die christliche Kirche, sie hat sich seit der Französischen Revolution und dem folgenden Zusammenbruch des Legitimismus und der heiligen Allianz auch zunehmend von solcher Maxime praktisch losgelöst. Alles mögen wir zu erwarten haben, nur keine neue heilige Allianz — wenn nicht die ganz neue heilige Allianz einer christlichen und sozialen Demokratie der europäischen Völker. Die christliche Kirche lehrt allein, es sei Bestand und Geltung einer Obrigkeit und Gehorsamspflicht gegen ihre Anordnungen — im Rahmen des Naturrechts — im Weltplane Gottes eingeschlossen. Die inhaltliche Bestimmung der »Obrigkeit« überläßt sie den

causae secundae der Geschichte, zu denen Kriege und auch vorsehungsmäßig berechtigte Revolutionen gehören können. Noch zu starke, da und dort noch vorhandene Solidaritätsgefühle der Kirche mit überlebten Staatseinrichtungen und bürgerlichen Herrschaftsverhältnissen werden durch den Weltkrieg, wie gesagt, überall stark vermindert werden.

Nun die Weltanschauungsgegensätze: Die Forderung des Glaubens an ein übernatürliches Schicksal und Ziel der individuellen Seele, das fordert als Allererstes auch eine Sozialordnung, da jeder Mensch Muße und innere Freiheit hat, überhaupt seiner Seele zu gedenken, ja sie zu erleben — nicht nur in Worten zu wissen, er habe eine geistige Seele mit eigenen Schicksalen und Zielen. Wie wenige Menschen erleben und fühlen, daß sie eine Seele haben (Newman). Ist es ein Wunder, wenn dies der Mensch des vierten Standes in dieser plötzlich im 19. Jahrhundert hereinbrechenden industriellen technischen Welt so wenig gemerkt, daß er darum — nicht durch die sogenannten »Fortschritte der Wissenschaft« (die ihrer Idee nach so ideal ist wie die Wahrheit selbst), materialistisch-ökonomisch zu denken sich gewöhnte? Und waren die, echte Wissenschaft überfliegenden Gedankensysteme, die dieser Mensch halb unbewußt in den Dienst dieses gewohnheitsmäßigen Antriebes stellte, nicht im Grunde Werke des bürgerlich-liberalen Geistes, der als »Geist« wenigstens heute sich selbst das Grab gräbt? Die soziale Demokratie mit ihren großen, berechtigten Forderungen kraftvollster Sozialpolitik mit Finanzmitteln, die durch unumgängliche Abrüstung frei werden, mit Achtstundentag und Beseitigung einer falschen, nationalistisch-imperialistischen, Arbeits-

raubbau entfesselnden Weltkonkurrenz, gewähren der Seele des Arbeiters zunächst einmal die Besinnung auf ihre spirituelle Existenz selbst. Weiß sie, sie sei, dann wird sie auch an ihre Schicksale denken oder kann es doch erst. Freiheit der Menschen zur Religion und zur Kirche ist Bedingung, nicht Folge der Freiheit der Religion und der Kirche in der Welt.

Der Geist der abendländischen Kirche, der auch den Geist der morgenländischen in Geben und Nehmen tiefer durchsetzen wird, ist (vom quietistischen Luthertum abgesehen) in allen seinen Unterformen dazu von Hause gar nicht einseitig gerichtet auf ein nur transzendentes Gottesreich. Eine Doppelbewegung nach oben und nach unten ist ihm eigen, d. h. auch die Bewegung zum Einbau des Gottesreiches in die sichtbare und öffentlich-rechtliche Welt[1]. Als kraftvolle sichtbare Organisation soll die christliche Kirche in Geschichte und Gemeinschaft hineinwirken, nicht nur am Sonntag, auch am Werktag und für den Werktag. Und eben dieser positive Organisationsgeist in einem Zeitalter, das bisher anarchisch laufende Kräfte zu meistern begierig ist, ist der christlichen Kirche mit der positiv-sozialen Demokratie gemeinsam eigen, gemeinsam gegenüber dem anarchischen Wesen des bürgerlichen Liberalismus. Und soll, wenn die soziale Demokratie den Staat stärker mit in ihre Hand bekommt, wenn sie aufhört, nur negative Kritik zu üben und wenn sie den Geist der politischen Verantwortung in sich aufnimmt, sich nicht auch ihr Weltbild wie von selber langsam umgestalten: von einem Weltbild blind wirksamer ökonomischer Ver-

[1] Vgl. meinen Aufsatz: »Westliches und östliches Christentum« in »Krieg und Aufbau«.

hältnisse und Kräfte, die den Menschen nur schieben, zu einem Weltbild der abgestimmten Ordnung der Werte und Dinge, in deren oberstem Regiment eine freie und vernünftige persönliche Geisteskraft sitzt, nur unermeßlich freier und vernünftiger, als sie der verantwortliche, frei schaffende und ordnende Menschengeist, selbst erst definierbar durch seine Ebenbildlichkeit zu Gott, — in der eigenen Tiefe abbildlich gewahrt? Kein Menschenwesen, man verlasse sich auf dies stahlharte Gesetz des Lebens, kann mitregieren, mitordnen, mitverantwortlich und vernünftig lenken, das gleichzeitig glaubt, es sitze das blinde Atom oder eine blinde Energie im Mittelpunkt und im Grunde der Dinge. Das ist eine geistige Wesensunmöglichkeit. So etwas kann immer nur die Denkweise von unten her sein, ist die Welt vom entrüsteten Dienstboten aus gesehen, ein Weltbild, mit dem man wohl unverantwortliche uferlose Kritik üben, mit dem man aber nicht lenken oder mitlenken kann. Aber mit dem gleichen Vorgang, der die soziale Demokratie — geistig unbürgerlicher Observanz — zur Mitregierung führen wird, wird auch die weitaus bedeutsamste Hemmung beseitigt werden, welche die religiösen Sehnsüchte des vierten Standes von ihrem natürlichen Wege und Laufe zu Gott und zu Christus abhielten. Diese Hemmung war, wie die Hemmung alles und jedes religiösen Glaubens an den wahren Gott, ein positives Surrogat des höchsten Gutes, ein oder der andere Götze, ein Objekt der Vergaffung — wie die alten Mystiker sagten —, eine illusionäre Wand, die das Göttliche verbarg. Man könnte ein ganzes Buch schreiben über all die Gottessurrogate, die in diesem Kriege zusammenbrachen, die Seelen frei zu

machen für Gott, betitelt: »Vom Untergang der Götzen Europas«. Für die soziale Demokratie Europas war dieses Gottessurrogat der Zukunftsstaat, der Glaube an tatenlosen automatischen Fortschritt und sogenannte Entwicklung, die von selber das Paradies hervorbrächten, war vor allem der Glaube an ein mögliches irdisches Paradies selber. Diese Zukunftsstaatsidee hatte sich Marx unter nachweisbarer Einwirkung des jüdischen messianistischen Gedankens in Verfolgung seiner geschichtsphilosophischen Studien gebildet. Furchtbar höhnend tanzt die Furie des Krieges auf diesen Götzen und — schon sind sie halb verbrannt. Ein unermeßlicher leerer Raum ist entstanden in der großen Seele des vierten Standes, der trotz alles sogenannten Revisionismus vor dem Kriege in seiner armen guten Seele von diesen Götzen heimlich ja doch gelebt hat — von diesen Götzen, die nur die klassenmäßig geformte Umkehrung waren der Götzen jenes liberalen Bürger- und Bourgeoistums — des imperialistisch gewordenen Mammons und einer ordnungslosen Freiheit — jenes selben liberalen Bürgertums, dem der vierte Stand geschichtlich entstiegen ist, und dessen geistige, theoretische Antriebe zu überwinden er, in eine endlose Facharbeit verwickelt, noch nicht genug Muße, Freiheit, geistige Selbständigkeit und Zeit besaß. Dieser leere Raum fordert, ja heischt Erfüllung mit wahren religiösen Gütern. Es ist Sache der christlichen Kirche, und es ist ihre heilige schwere Verantwortung vor Gott, ihre *barmherzigen Arme rechtzeitig und liebevoll zu öffnen,* um den europäischen Menschentypus künftiger Staatsmitlenkung, um den, wie wir hoffen, nur fälschlich verloren geglaubten Sohn des vierten Standes — zu oft von ihr

preisgegeben für korrektere aber im Seelengrunde weit mindere Söhne — würdig zu empfangen. Schon jetzt ist der Marxismus nach seiner nur negativen Seite hin so gut wie preisgegeben, und kein christlicher Denker sollte es sich entgehen lassen, mitzuarbeiten am Aufbau der neuen Ideologie des vierten Standes. Bisher sah der vierte Stand alle Gebiete nur von vernunftlosen Kräften gelenkt. Das wird aufhören im Maße, als er die Gesellschaft mitleitet. Geschichtspantheismen anderseits, denen die Weltgeschichte, d. h. der Erfolg selber schon das Weltgericht ist (nach denen ein Gottesgericht am Ende der Dinge also überflüssig wäre), gleich der Geschichtsphilosophie vieler deutscher Philosophieprofessoren neuer und alter Zeit — liegen ja auch nicht im Geiste einer christlichen Denkweise. Im Gegenteil: auch sie vermag nicht nur, sie muß als christliche Denkweise blinden Triebfaktoren von Hunger und niederer Liebe diese Menschengeschichte weitgehend dem Sündenstande auf die Rechnung setzen; und sie hat keinen Grund, nur den »Geist« in dieser gefallenen Welt als kräftig in der Geschichte anzusehen. Sie hat keinen Grund zu pantheistischer Schönfärbung.

d) Auch die Differenz des extremen Staatssozialismus und der Gesellschafts- und Rechtslehre der christlichen Denkweise ist in der Verminderung begriffen. Gewiß lehrt diese Denkweise das Privateigentum prinzipiell schon als Hort der Freiheit der geistig-leiblich einheitlichen Menschennatur unbedingt achten. Aber sie gibt keine feste Grenze an für seine positive Ordnung, für sein Gebrauchsrecht, für seine Pflichten, für seine Belastung, für seine Gesamtbedeutung im Staate und der Gesellschaft. Vor allem weiß die christliche Kirche, daß nicht der

Gegensatz von sogenannter freier Konkurrenzwirtschaft als System und staatsgebundener Wirtschaft oder reglementierter, gesetzerzwungener Gemeinwirtschaft aller Art, d. h. ein bloßer Systemgegensatz der wesentlichste ist für die rechte Gestaltung des Gemeinlebens, sondern der ganz andere Gegensatz des Geistes der Solidarität, der Kooperation und der liebegeleiteten Gerechtigkeit und des Geistes der Nurkonkurrenz, des Gegeneinanderarbeitens und des bloßen Klassenkampfes, sei es von oben oder unten, sei es zwischen Individuen, sei es zwischen Völkern und Reichen. Und sie weiß, daß es in letzter Linie total gleichgültig ist, ob die Subjekte und Träger dieser beiden Arten des Wirtschaftsethos Individuum heißen oder Staat. Ein Staatssozialismus kann genau so kapitalistisch dem Geiste nach sein, wie eine wesentlich freie Wirtschaft vom Geiste der Solidarität durchflutet sein kann. Diese Systeme sind weitgehendst nur Zweckmäßigkeitsfragen, und wenn die gegenwärtige Not allein schon einen weitergehenden Sozialismus für die Zukunft den europäischen Staaten gebieten sollte, so ist nur zweierlei notwendig: 1. dem stärker mit Funktionen und Aufgaben belasteten und in seiner Wirtschaftsbeamtenschaft erheblich gestärkten Staate auch genug politisch demokratisches Öl zuzugießen, auf daß die persönlich geistige, auch vor allem die religiöse Freiheit in solchem Staate genügend gewahrt sei; 2. die kulturellen und religiösen Dinge diesem Staate (Sprache, Schule, Sitte, Kultus, Wissenschaft und Kunst usw.) in weit höherem Maße überhaupt abzunehmen und alles zu weitgehende staatliche »Organisationsstreben« in dieser Richtung stärker zu beschränken, als es bisher beschränkt

war; dafür aber diese Dinge der Selbstverwaltung der Völker, Stämme, Gliedstaaten, Städte, Gemeinden, freien Vereinen und Stiftungen in höherem Maße anheimzugeben, auf daß dieser wirtschaftlich so stark gewordene Staat nicht versucht sei, die gebotenen Grenzen seiner neuen Machtfülle zu überschreiten. In diesem Sinne, nicht im politischen, fordern auch wir eine neue Selbstbestimmung der Nationen, Stämme, Völker.

5. Die Verflochtenheit aber der Kirche mit den feudalen Mächten nimmt auch in dem Maße an bloßer Gegensätzlichkeit ab, als die feudalen Mächte in die Opposition zu treten durch den Gang der Dinge gezwungen werden. Das ist gegenwärtig in Preußen schon weitgehend der Fall. Denn in dem Maße wird sich auch ihre Weltanschauung und ihr Ethos reinigen von der starken Versumpfung, der die kirchentreue Bevölkerung sowohl wie die feudalen Machtreste durch eine allzuenge Verbindung mit der großbürgerlichen Kapitalistenschicht und ihrem Geiste so stark verfielen. Die Geschichte der konservativen Partei in Preußen stellt eine solche Versumpfung und Preisgabe aller wahrhaft christlich-konservativen Prinzipien in offensichtlicher Weise dar. Schon jetzt gibt es in Preußen, wenn auch kleine konservative Kreise, die sich der Pflichten einer christlich-konservativen Partei im Unterschied zu einem scheinkonservativen Klassenblock zwischen Großgrundbesitz und Schwerindustrie zu erinnern beginnen, wie z. B. des Herrn von Kardorffs Auftreten, ferner die bekannten Briefe des Herrn Thimme an Herrn von Heydebrand zeigen. Ja, ich sehe jetzt schon selbst eine Reihe junger Abkömmlinge der preußischen und österreichischen feudalen Schicht, die diesen Krieg erlitten und er-

lebt haben, die einen ähnlichen Weg zu beschreiten beginnen wie der starkwillige Teil des russischen Adels, der sogar die russische Revolution jahrzehntelang geführt hat. Gerade die reichsdeutsche, politisch allzu dienstwillige, seelisch gebundene soziale Demokratie bedarf mehr wie irgend eine andere der Mitwirkung und Führung aus diesen starknervigen, mit dem ererbten Führer- und Herreninstinkt so sehr, ja leider zu übermäßig gesegneten, bisher nur zu stark in den Dienst des Großkapitals gestellten Volkskreisen. Was aber das christliche selbständige Bürgertum, sagen wir besser seine historischen Reste, betrifft, so wird das trotz aller gebotenen Mittelstandpolitik auf alle Fälle sehr sarke Zurückgehen des Mittelstandes dem Zusammengehen von christlicher Kirche und sozialer Demokratie sicher nicht entgegen sein.

Nehmen wir all dies zusammen, so sehen wir, daß sich »Stockholm« und »Rom« erheblich näherkommen werden, Ältestes und Neuestes sich aber eben damit kräftigen kann im kulturellen Wiederaufbau Europas.

Nun aber noch einige Worte zum Jugendtypus, der das künftige Europa tragen, der es zum Wiederaufbau der europäischen Kultureinheit lebendig machen soll.

1. Das Kulturideal der Jugend wird vor allem den Menschen und im Menschen die geistige und individuelle Person in ihrer mitverantwortlichen Eingliederung in die Gemeinschaft wieder in den Mittelpunkt aller Welt rücken; an Stelle bloßer Sachen, bloßer Fächer, bloßer Warendinge, bloßer Geschäfte oder bloßer verabsolutierter Ungeheuer, wie ein vermeintlich nur in sich selbst sein Heil tragen sollender Staat. Gewiß ist der Staat an Wert und Zweck erhaben über das bloße Wohlsein des leiblichen

Individuums; aber er ist nicht Selbstzweck auch gegenüber dem geistigen Individuum. Und auch im Regimente der Welt wird wieder sitzen vor solcher Weltanschauung nicht eine blutlose und frei schweben sollende Ordnungs- und Gesetzesidee, nicht eine blinde Energie, eine tote Materie oder ein personloser Allgeist, sondern die unendliche Person Gottes, der allein absoluter, bedingungsloser Gehorsam gebührt, wenn er durch Gewissen und die Kirche zu uns redet. Jeder andere Gehorsam ist relativ und bedingt. Ein konkretes Persönlichkeitsideal des spezifisch deutschen Menschen im Rahmen, nicht im Gegensatze zum weiteren Typus des europäischen Menschen, nicht also ein schäbiges Bloß-Leistungsideal wird diese Jugend führen. Das Ideal einer Person, die Würde hat bis in den einfachsten Arbeiter, Verantwortlichkeit, Freiheit, und in deren Knechtsdienst alle bloßen sog. »Organisationen« zu treten haben. Mit Personen, mit geistig vorbildlichen Lehrern, nicht mit einäugigen Zyklopenköpfen von Fachbediensteten und Fächerverwaltern wollen wir unsere Universitäten besetzt haben; mit Staatsmännern, herangereift in der freien Luft des öffentlichen Lebens, nicht mit tüchtigen Ressortbeamten unserer Ministerien. Wir fürchten nicht den »Dilettantismus«, den man in Deutschland so leicht sofort besorgt, sobald man den Menschen wichtiger findet als ein Fach, Ressort oder Geschäft. Wir wollen sogar leidenschaftliche Liebhaber ihrer Sache in allerersterLinie haben und erst in ihrem Dienste »Kenner« und bloße »Pflicht«menschen«[1]. Selbständige Einsicht, nicht ein blinder »Pflicht«impuls

[1] Vgl. die tiefen und schönen Worte des Physikers Einstein in seiner Rede: »Motive der Forschung«.

möge regieren den Einzelnen wie den Staat. Diese Person wird sich und soll sich — sie hat es gelernt in der Schule des Krieges — frei einordnen in Gemeinschaft und Staat, aber nur im selben Maße, als es sich um die zwar höchst wichtigen, aber ihrer Natur nach niedrigeren Werte der mehr materiellen Güter handelt; im Maße, als es sich um geistige handelt, wird sie und ihre engere Gemeinschaft den Kopf hoch tragen gegen alles Irdische und nur vor Gott demütig ihn beugen.

Und dieses Personideal wird ein gegliedertes sein müssen und ein in sich abgestuftes. In seinem Mittelpunkt steht der Mensch als religiöse Person — eingegliedert in das allumfassende Gottesreich aller Seelen, der toten und lebendigen Menschen, in jedem Atemzug demütig dem Schöpfer dankend, daß er ist und nicht lieber nicht sei; steht der Mensch voll Mitverantwortlichkeit für das Steigen und Sinken dieses erhabenen Reiches, das immer nur als ein unteilbares Ganzes steigt und sinkt. Ihr ordnet sich zunächst unter der geistig schaffende Teil im Menschen, eingegliedert in seinem konkreten nationalen Volksbestand mit Anrecht auf Freiheit in Sprache und kulturellen Idealen, die der Staat zu achten hat. Das einseitige Idol des Nationalstaates wird zergehen, das Ideal freier, spontan tätiger nationaler Kultur im Staate neue Frische und Kraft gewinnen. Und dann erst folgt der Staatsbürger im Menschen, frei mitbestimmend Schicksal und Führung seines Staates, aufgewacht aus der Dumpfheit bloßer Geschäfte, bloßen Untertanensinns und einseitiger Facharbeit. Dem Staatsbürger in jedem Menschen ist endlich das ökonomische Subjekt in jedem Menschen unterworfen. Wie der Staatsbürger seinen Rang unter dem geistig-

kulturellen Subjekt in jedem Menschen einnimmt, wie er erst recht aber unter dem individuellen religiösen Wesen im Menschen und seinem unbegreiflich geheimnisvollen Schicksal steht, so steht der Staatsbürger zugleich *über* dem ökonomischen Subjekt in jedem Menschen. Darin werden wir gute Deutsche bleiben, die den ökonomischen Individualismus stets als Fremdes in ihrem Blute empfanden. Also ist der Staat *Herr* zugleich und *Knecht*: Herr des ökonomischen Individuums, Herr aller zum gerechten Ausgleich des Besitzes führenden Institute und Organisationen; Knecht aber des Geistes und Knecht erst recht der Seele und ihres individuellen Zieles in der Ewigkeit.

2. Diese Person aber wird wieder zur Grundkraft haben die Grundkraft aller schöpferischen Epochen des Menschengeschlechts — nicht *Weltfeindschaft* und »Kritizismus«, sondern *Weltfreundschaft*, Hingabesinn, Liebe. Die gesamte Denkweise (auch die *Philosophie* des bürgerlichen Zeitalters von Descartes bis Kant), alle ihre Formen des sogenannten »Idealismus« und Subjektivismus war das genaue Gegenteil eines solchen geistigen Typus, wie er uns voranzuleuchten hat. Diese Philosophie sah blinzelnd und skeptisch auf Gott und Welt, die sie nur als ein durch den Menschen zu Formendes, zu Bearbeitendes, zu Lenkendes begriff. Und da man die Welt lenken und bewegen nur *soweit* kann, als sie ein sogenannter Mechanismus ist, *darum* wurde diese an sich »glückliche Arbeitshypothese für den Techniker im Menschen«, die Welt zuweilen so anzusehen, *als ob* sie ein Mechanismus wäre und Nichts weiter, flugs zu einer Metaphysik, d. h. zu einem (vorgegeben) »*wahren*« Bild der Welt gemacht. Dieser heillose Irrtum ist überall im Rückgang begriffen. Schon be-

seelt unsere jüngste Literatur diese neue Kraft der großen Hingabe, der furcht- und angstlosen Hingabe an das Seiende, Reale selbst, das herzhafte Sich-die-Hände-Drücken mit den Dingen. Und schon beginnt die neue europäische Philosophie, was auszuführen nicht dieses Ortes ist, auf verborgenere Weise diese Wendung zu nehmen: von der Weltfremdheit eines überlebten, formelhaft gewordenen subjektiven Rationalismus zum lebendigen Anschauungs- und Erlebnis-Kontakt mit den Dingen selbst.

Wahre Kultur des Menschen wird wieder heißen: Alle Dinge zu ihrem je besonderen Sinne und Ziele führen helfen durch Erkenntnis, Liebe und Schaffen: Zu dem Sinne und Ziele, der ihnen vorgezeichnet ist in den Ideen, die Gott von ihnen hat —, und dies alles im solidarischen Miteinander des menschlichen Erkennens, des Liebens, Schaffens, des Miteinanders der Individuen, Gemeinschaften, Epochen. Nur indem die Person alle Dinge miterlöst zu Gott und zu ihrem Ziele, vermag sie selbst mit Hilfe der Gnade sich zu ihrem Ziele zu führen, d. h. werden, wie Gott sie will.

Zeichnet in diesem so noch abstrakten Rahmen auch der deutsch-nationale Geist seine besonderen Ziele ein — Ziele, die nur in Anschauung und Gefühl zu fassen sind, das besondere Ideal des deutschen Menschen —, den Zeiten entnommen, da der Deutsche auf seinen historischen Höhepunkten stand, und sucht er dieses Ideal in Tat und Arbeit zu verwirklichen, dann vermag er vielleicht noch mehr, als nur einen Beitrag zu leisten zum kulturellen Wiederaufbau Europas: seinem eigentlich germanischen Wesen und seiner geographischen Herzstellung in Europa gemäß mit den Besten der anderen Völker in Gemeinschaft auch ihn zu führen und zu leiten. —

Probleme der Religion

(Zur religiösen Erneuerung)

Wann und wodurch immer der Mensch bis in seine letzte Tiefe aufgewühlt und ergriffen wird, — sei es durch Wonne oder Leid — kann solche Stunde nicht enteilen, ohne daß der Mensch sein inneres Geistesauge zum Ewigen und zum Absoluten aufschlägt, und nach ihm laut oder leise, heimlich oder in Form eines, wenn auch unartikulierten Schreies verlangend wird. Denn im ungeteilten Ganzen der Person und im Kerne der menschlichen Person — nicht wie jedes sonstige Kulturgebiet in einer der Teilfunktionen, Teilbegabungen, Teilbedürfnisse der Person und nicht auf den Oberflächenschichten des seelischen Strömens — ruht zu tiefst in uns jene wunderbare Spannfeder, die stetig, unter gewohnten regelhaften Umständen meist nur unbemerkt und ungeachtet, zum Göttlichen über uns selbst und über alles Endliche hinaus uns emporzuleiten, immerdar tätig ist. Trifft ein solches den Kern der Menschenseele aufweckendes und diese Spannfeder zu steigender Tätigkeit entbindendes Ereignis nicht nur die Einzelseele in der stummen Verborgenheit ihrer Leiden und Kämpfe, sondern die Gemeinschaft; trifft es gar diese ganze in Völker gegliederte Weltgemeinschaft, die über sich nichts mehr hat als ihren Gott; trifft es sie so, wie noch niemals ein Ereignis bisheriger Geschichte die g a n z e Menschheit traf; ist das Ereignis dazu so unaus-

denkbar leides-, todes-, tränentrunken wie dieser Krieg gewesen, so darf man erwarten, daß der Ruf nach religiöser Erneuerung mit einer Macht und einer Stärke durch die Welt hallen werde, wie es seit Jahrhunderten nicht mehr der Fall gewesen.

Einen einzigartigen geschichtlichen Charakter erhält heute dieser Ruf dadurch, daß das bis ins Herz Getroffene nicht mehr und nicht weniger ist, als die ganze Menschheit: nicht mehr und nicht weniger, als dieses wunderliche planetarische Geschlecht in seiner Ungeteiltheit, das ist wie ein einziger Mensch, wie ein Mensch, der hineingeworfen in die Grenzenlosigkeit von Raum und Zeit und in eine stumme verständnislose Natur und solidarisch in seinen Gliedern seinen Kampf ums Dasein, aber auch seinen Kampf um seinen Lebenssinn und um seine Würde kämpft. Was es sonst außer diesem Geschlechte an Wirklichkeit gibt — Tier- und Pflanzenwelt, Sonne und Sterne — alles weiß der Mensch unter sich, unter sich an Würde und Wert, ja selbst unter sich an Kraft. Aber dieses Wesen, das also alles unter sich weiß und zu beherrschen lernte, — was wußte es ohne Gott über sich als die mitleidlosen Sterne? Wo wäre, was würdiger und kraftvoller wäre, als es selbst? Leiden unendlich an Zahl in seinen Kämpfen mit der Natur und unter seinen Teilen, Kämpfe unendlich an Zahl hat dies Wesen schon erfahren im Laufe seiner dunklen, nur in der Mitte und nur streckenweise beleuchteten Geschichte. Aber wie immer diese Erlebnisse aussahen, wo immer sie stattfanden, — immer hatte bis zum Beginn des Weltkriegs das Subjekt, das kämpfte und litt, hatten das Volk und die Völker zum mindesten Eines über sich; — über sich an Würde und Kraft —; es hatte etwas über sich,

dem es eine Art moralisches Richteramt über sich selbst erteilte, etwas, auf das es zugleich noch tief hoffen und vertrauen konnte, und in dessen Schoß es wenigstens wähnen konnte, irgendwie geborgen zu sein. Dieses Eine war die Menschheit. Es gab einen Appell vom Teile an das Ganze, es gab eine Hoffnung des Teiles durch das Ganze. Jedes Leiden und jede Verzweiflung konnte sagen: Das Ganze leidet nicht, das Ganze verzweifelt nicht. Dieser Appell ist heute dahin: zum erstenmal, so weit unser Gedanke reicht. Niemand darf mehr sagen: Im Ganzen der Menschheit ist noch die Zukunft, die Fülle, die ungeminderte Kraft. Denn dieser Krieg, mit Recht Weltkrieg genannt, war das erste Erlebnis, das die Menschheit als ihr Gesamterlebnis erlebt. Es ist eine Sache, die nicht nur in einem Teile der Menschheit stattfindet, und die nur als fremde Kunde oder als Bericht zu anderen Teilen der Menschheit dränge; nichts, bei dem die einen kämpfen und leiden, die anderen zuschauen und sich nur mitleidend oder mitfreuend verhalten. Solcher Art aber war bisher jedes historische Ereignis, das uns bekannt geworden ist. Die Sache des Weltkrieges und des Weltfriedens ist eine der Menschheit gemeinsame Sache, die jedem Gliede des Geschlechts — in wie verschiedenen Graden immer — direkt an Leib, Leben, Seele greift.

Es gab in Europa bis zur Stunde eine weitverbreitete Denkrichtung — sie hieß Positivismus in der Philosophie, und war auch in Dichtung und Kunst lebhaft tätig. Diese Denkrichtung hat all die Verehrung und Liebe, die der ältere Mensch seinem Gotte, seinem unsichtbaren Herrn und Schöpfer entgegenbrachte, auf das »große Wesen« — wie es A. Comte nannte — auf die Mensch-

heit geworfen. »Gott war mein erster, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein letzter Gedanke« — so sprach auch im Deutschland der sechziger Jahre des neunzehnten Jahrhunderts Ludwig Feuerbach. Zu einem Heiligen und Fernen, dem man nur in scheuer Ehrfurcht zu nahen habe, wurde emporgeschraubt, was also Comte, Feuerbach, Zola der Menschheit großes Wesen nannten. Bei Friedrich Schiller findet sich — zumal in der Frühzeit seines Schaffens — ein analoges, fast religiöses Menschheitspathos. An die Menschheit erging der Schrei der Beleidigten und all derer, die sich widerrechtlich verletzt und gedemütigt fühlten — seien es gewesen Individuen oder ganze Völker. Wo ist, wo war diese Menschheit, die noch eben über uns Allen als »Grand-Être« zu thronen schien? Der Krieg war nicht mehr — wie es alle Kriege bisheriger Geschichte waren — in ihr, nicht mehr in einem ihrer Teile. Sie selbst — die Menschheit — war im Kriege. Wo war, was sonst nicht litt, sondern erhaben ruhte, während Völker litten? Sie selbst — die Menschheit — war es, die Gewalt gelitten durch sich selbst. Wo war der Sitz des Bösen, des Gefährdenden, wo das dämonische, aufrührerische Teilelement, das ein Volk angriff und leiden machte, auf daß die Menschheit gegen dieses Element sich wappnen könnte, um es zu strafen? So sehr es die Politiker mit der Brille suchen: Es war nirgends. Denn es ist im Ganzen der Menschheit selbst und es ist die Menschheit selbst, die durch sich immer neue Gewalt erleidet. Wo ist das Ganze, das, wenn ein Teil auf falsche Bahn kam, diesen Teil noch leiten, lehren, erziehen könnte? Nirgends! Denn die Menschheit vermochte alles, was unter ihr war, zu beherrschen — Sonnenlicht und jede Art Energie,

Pflanze und Tier — nur eines nicht: sich selbst. Wo ist das Grand-Être, zu dem die Völker in Ehrfurcht aufblickten? Es wand sich in Schmerzen und in Blut — und es ist wahrlich kein »großes Wesen« mehr. Es ist nur ein kleines Wesen, ein ganz kleines Wesen, das leidet. Zum erstenmal fühlt sich die Menschheit im All allein. Sie sieht, daß ihr Abgott, der sie selber gewesen, ein Götze war — der schlimmste Götze, der je gewesen, — schlimmer noch als die aus Holz, Marmor und Gold.

Denn das eben ist das Neue im gegenwärtigen Rufe nach religiöser Erneuerung, daß die Menschheit selbst ihn ausstößt, und daß dadurch jenes sogenannte Grand-Être, das dem Blicke so lange Gott verbarg — gleichwie eine Wolke die Sonne verbirgt — hinweggeweht ist. Die Menschheit ist auf eine unerhörte Weise kundig geworden ihrer Schwäche, ihrer Niedrigkeit, ihrer Krummholzigkeit (wie Kant sagt). Es ist darum schwer faßlich: Eben jetzt, da das Grand-Être so klein geworden ist und — der Raupe gleich, die, ihren Kopf über das Blatt hinausspähend, sich bewegt — sich ohnmächtig umblickt nach einer Macht, die ihm aus den Fangarmen des furchtbaren Mechanismus heraushelfen möchte, in die es sich verfing, vermag Alfred Loisy[1] ein Buch zu schreiben, das — mit reicher religionsgeschichtlicher Gelehrsamkeit unterbaut — Comtes Menschheitsreligion aufzuwärmen sucht. Moralische »Verpflichtung« — das sei gleichfalls nur das Gefühl von dem, was wir der Arbeit der vergangenen Menschheit schulden. Wir — der vergangenen Menschheit? Nun, was immer wir ihr schulden mögen, sie — die Menschheit der Vergangenheit — schuldet uns die ganze menschliche Leidens-

[1] A. Loisy: La religion, Paris, Emile Nourry, 1917.

summe der Jugend im Weltkrieg: sie schuldet sie uns, da sie den Weltkrieg verschuldet hat. Ohne die sonderbare Erscheinung dieses etwas verspäteten Buches genauer zu untersuchen, darf man wohl sagen: Als erstes falsches Surrogat für echte Religion ist dieser positivistische Menschheitsglaube zusammengebrochen.

Gerade in der Stunde mußte er zusammenbrechen, als die in Völkern und Staaten gegliederte Menschheit wenigstens den ernsten Willen zeigt, sich zu verkörpern in einem Bunde, der mehr darstellt als eine bloße Summe von Verträgen zwischen den Staaten: ein selbständiges über Völkern und Staaten thronendes, reales, mit Macht ausgerüstetes Gemeinsubjekt, das analog wie der Staat über seine Bürger nach allgemein anzuerkennenden Rechtsnormen und ihnen entsprechenden Rechtsgesetzen alle Streitigkeiten zwischen Staaten und Völkern zu schlichten und die in diesen Rechtsgesetzen verkörperte Idee der Gerechtigkeit auch zwischen den Teilen der Menschheit unter Umständen zu erzwingen sucht. Denn eben diese erstmalige rechtlich-sittliche Verkörperung, die der bloße Naturbegriff der Menschheit in einem sog. Völkerbunde finden soll, schließt die Vergottung des Gegenstandes dieses Begriffes um so schärfer und nachdrücklicher aus. Nur so lange die »Menschheit« als moralisch-rechtliche Einheit eine bloße ferne Utopie gewesen, ein leuchtendes Traum- und Nebelbild, — im höchsten Falle eine glänzende Vision des Dichters und Propheten mochte sie als dieser schimmernde Trauminhalt gewissen intellektuellen Gruppen als ein »Ersatz« der Gottesidee erscheinen. Die im Welt- und Menschheitskriege sich realisierende Menschheit, — die Menschheit,

die den ersten Versuch macht in ihrer Geschichte, sich selbst zu beherrschen und nach einer übervolklichen und -staatlichen Rechtsordnung ihre Geschicke in Freiheit zu lenken, wird dieser Täuschung nicht mehr unterliegen können. Schon der Beginn der Verwirklichung der uralten Vision — unter tausenden von Hemmungen, Unvollkommenheiten, Störungen wie *jede* Verwirklichung — verscheucht auch den *scheinbaren* religiösen Befriedigungswert des visionären Gehalts Sie verscheucht das ›Grand Être‹ genau im selben Sinne und nach demselben Gesetze der Seele, nach dem die Realisierung des Sozialismus die religiösen Befriedigungsscheinwerte der messianistisch gefärbten Idee vom Zukunftsstaat bereits zu beseitigen begonnen hat — nach dem jede Verwirklichung schon des einfachsten Jugendtraumes, sei sie so vollkommen wie immer — die wunderbare Leuchtkraft des Trauminhaltes beseitigt. Denn nur durch die verschönernde und alle Inhalte in ein unsagbares Medium von Licht und Glanz tauchende Seelenmacht der *Sehnsucht* kann es geschehen, daß ihrem Wesen nach endliche Inhalte unseres Denkens und Anschauens eine auch nur scheinbare Kraft annehmen, auch die *religiöse* Sehnsucht unseres Gemütes und die Forderungen unserer Vernunft nach endgultigem Abschluß unseres Weltbildes zu erfüllen. Auch der volladäquaten Verwirklichung des in der Sehnsucht vor der Seele stehenden Ideengehaltes haftet die Enttäuschung an Denn Eines fehlt ihm als *verwirklichtem* Inhalte auf alle Falle: der schimmernde Glanz, den die *Sehnsucht* selber auf ihn ausgebreitet hatte.

Die realisierte, in einem realen und realwirksamen Gemeinsubjekt gegenwärtige Menschheit wird *endgültig*

aufhören, sich mit Gott zu verwechseln. Gerade diese Menschheit, die in der Sphäre irdischen Rechtes nichts Irdisches mehr über sich hat, die das blinde Ohngefähr des Schicksals und des Zufalls aus den Beziehungen ihrer Teile nach Möglichkeit auszuschalten sich anschickt, wird gedoppelt eines Blickes bedürfen in eine ewige Ordnung des Guten und des Rechten, nach der sie den ersten großen Schritt tut zur wahrhaften Beherrschung ihrer selbst. —

Bei den Deutschen war der Positivismus und sein religiöses Menschheitspathos nie eine erhebliche Macht. Um so regsamer wirkten in den Kreisen der Gebildeten jene mannigfaltigen Formen des Pantheismus, die uns überliefert sind aus der klassischen Zeit unserer Philosophie und Dichtkunst. In abgeschwächter, verdünnter Form schwangen sie noch nach, — im Grunde gegen die eigentliche wahre Lebens- und Weltempfindung der Zeit. Es ist aber wohl nicht zu viel gesagt, wenn man behauptet, daß diese idealistisch-pantheistische Denkweise und Lebensform durch die am Weltkriege gefundenen Wesenserfahrungen über den Menschen von allen Denkweisen am härtesten getroffen, ja bis in ihre letzten Wurzeln erschüttert worden ist.

Schon Pierre Bayle stellt in seinem Dictionnaire im Artikel über Spinoza die ironische Frage, ob Gott wohl mit sich selbst im Kriege sei, wenn Krieg ist. Aber wie viel tiefer reicht die Erschütterung des Pantheismus, als es angedeutet in dieser Frage. Diese Erschütterung hatte sich schon vorbereitet in der Entwicklung, die das pantheistische Denken und Fühlen im Laufe des 19. Jahrhunderts und in den zwei Jahrzehnten des 20. genommen.

Das Gedanken- und Gefühlssystem des Pantheismus beruht irgendwie auf der Gleichung Gott = Welt. Sein erster Irrtum ist schon die ungeprüfte Voraussetzung, daß die Vielheit der Dinge, Kräfte, Beziehungen, die uns Menschen umringen, eine Welt (nicht beliebig viele Welten, wie sie seit Demokrit jeder logisch konsequente Materialismus lehrte) und daß sie ferner eine Welt (nicht ein Chaos), also ein sinnvoll geordnetes Ganzes zusammen ausmachen. Denn diese Annahme ist selber schon gestützt auf die Einheit und Weltüberlegenheit eines einzigen Schöpfer-Gottes. Nicht nur historisch läßt sich erweisen die Wahrheit des Wortes von Christoph v. Sigwart[1], es sei eine Frucht des philosophischen Monotheismus gewesen, daß man nicht mehr kausal berührungslose Bezirke des Seienden anzuschauen meinte (wie solche Darstellung jedem echten Polytheismus entspricht), sondern ein einziges, allseitig zusammenhängendes, geordnetes Weltganzes: auch sachlich und logisch gilt, daß die Annahme einer Einheit und Einzigkeit der Welt aus der Annahme eines einzigen Schöpfergottes allererst folgt. (Auch darum läßt sich nicht ganz so leicht Gottes Dasein als bloße oberste Ursache der »Welt« beweisen, wie man gemeinhin annimmt.) Die Welt ist Welt (und nicht Chaos) und die Welt ist eine Welt nur, wenn und weil sie Gottes Welt ist — wenn und weil derselbe unendliche Geist und Wille in allem Seienden tätig und kräftig ist. Genau wie die Einheit der Menschennatur in letzter Linie nicht ruht in aufweisbaren Naturmerkmalen des Menschen, sondern in seiner Gottesebenbildlichkeit und die Menschheit als Ganzes nur eine Menschheit ist, wenn alle Personen und Glied-

[1] S. Vermischte Schriften: Über den Zweck.

teile vermöge ihrer Verknüpfung mit Gott auch untereinander rechtlich und moralisch verbunden sind, so ist auch die Welt nur um Gottes Einheit willen eine Welt. Der Pantheismus, der den Weltcharakter des Seienden und die Einzigkeit der Welt schon setzt unabhängig von Gott, begeht nur denselben Irrtum auf gröbere Weise, den auch diejenigen begehen, die von einer schon vorausgesetzten Einheit und Einzigkeit eines Weltbestandes auf das Dasein Gottes schließen. Darum verstehen wir gut, daß der Pantheismus überall, wo er in der Geschichte auftritt, nie ein Anfang, stets ein Ende ist, nie das Morgenrot einer neuen Glaubenssonne, stets nur das Abendrot einer untergehenden. Er beruht stets darauf, daß man Folgen einer religiös positiven Denkweise für Weltbetrachtung und Weltgefühl noch festhält, deren Gründe und Wurzeln man vergaß. Es ist daher meist die Denkweise reifer, synthetischer, abschließender Kulturzeitalter, und er kann als solche Denkweise von wunderbarem Edelsinn und heiterster harmonischer Größe sein. Der pantheistische Gott ist immer ein oft schöner und warmer Nachglanz theistischen Glaubens — ein Satz, den wenige so tief erkannt haben, wie Schopenhauer, der den ganzen Pantheismus seiner Epoche (Fichtes, Schellings, Hegels) als einen Rest theistischer Glaubensweise begriff — freilich ihn eben darum so herb verspottete. In Zeitaltern katastrophaler Geschichtswendungen und Neugeburten versagt der Pantheismus nicht nur vor der Vernunft — vor der er immer versagt — sondern auch als Befriedigungsform religiöser Bedürfnisse. Er versagt in sogearteten Zeitaltern auch vermöge seines Ausgleichs- und Harmonisierungsstrebens, das dem Moralischen Entweder-Oder, das

solche Zeitalter zur Erlebnisform haben, keinen Raum gewährt.

Der Pantheismus kann seine Gleichung von Gott und Welt von einer zuvor gegebenen Weltidee oder von einer zuvor gegebenen Gottesidee aus gewinnen. Hegel schon hatte das neue tiefere Verständnis der spinozistischen Philosophie, das im Streite Jacobis mit Lessing über Spinoza zuerst herauszubilden sich anschickte, das klar und reif geworden war schon in Novalis Wort von dem »gotttrunkenen Spinoza«, in die Formel gefaßt, daß Spinozas Lehre so wenig »Atheismus« sei (wie mit Friedrich dem Großen das 18. Jahrhundert gemeint hatte), daß diese Lehre vielmehr eine Art Akosmismus darstelle. Trunken von Gott übersah der jüdische Apostat das Eigenrecht, die Eigenmacht, das substantielle Dasein der Welt. Seine Identifizierung ist die Identifizierung der Welt mit Gott, nicht Gottes mit der Welt. Und dieselbe Richtung des pantheistischen Denkens und Fühlens glühte auf zu den waghalsigen Träumen G. Brunos und hielt sich im Grunde auch im mehr dynamisch und historisch gearteten Vernunftpantheismus der deutschen spekulativen Schule. Hegel und die dem »Meister« genauer folgende Hegelsche »Rechte« z. B. dachte nicht daran, die Gottheit Christi zu leugnen — im Sinne der Renan, Strauß, Feuerbach und der späteren »liberalen Theologie«. Sie hielten vielmehr Anschauung und Gefühlsgehalt der Inkarnationslehre und des Satzes von der Consubstanzialität fest, setzten aber (praktisch) Christus zu einem bloßen Lehrer herab, der eine der Menschenseele überhaupt zukommende Beziehung zu Gott zuerst in sich erkannte. An Stelle der personalen Erlösertat Christi

also tritt eine bloße Erkenntnis; an Stelle der Zweinaturenlehre und der göttlichen Erhabenheit Christi über alle Menschen tritt die Negation der selbständigen Menschennatur und die (vermeintliche) Erhebung aller Menschen zu eben derselben Gottessohnschaft, die Christus nur zuerst erkannt hätte. So wurde ihnen die christliche Religion nur das »vollendete Selbstbewußtsein Gottes im Menschen«.

Wie grundfalsch der Pantheismus in jeder seiner Formen ist: man muß doch innerhalb der Pantheismen eine edle und eine gemeine Form unterscheiden. Und diese Formen fallen zusammen mit der wesentlich akosmistisch und der wesentlich atheistisch gerichteten Form. Diese Unterscheidung ist an erster Stelle eine Unterscheidung der dynamischen Bewegungsrichtung, durch die der Geist zu der Gleichung Welt=Gott gelangt. Macht man diese Unterscheidung, so ergibt sich für die Entfaltungsrichtung des Pantheismus bis zu Beginn des Weltkrieges: Der Pantheismus tendierte mehr und mehr von seiner edlen Form zu seiner gemeinen Form, vom Akosmismus zum Atheismus. Ganz offenkundig ist dies für den sog. Monismus (Häckels, Ostwalds usw.) und seiner Anhängerschaft. Es ist darüber kein Wort zu verlieren. Aber der Satz gilt doch auch (wenn auch weniger leicht sichtbar und weniger roh) für die höher gearteten philosophischen Gedanken- und Glaubenssysteme, die sich nach dem Zeitalter des Materialismus ausbildeten, gilt also auch für Ideensysteme, wie jene Fechners, Paulsens, W. Wundts — bis zur letzten Fadenscheinigkeit, die der idealistisch gewandte pantheistische Gottesgedanke in den mannigfachen Lehren unserer akademischen Philosophie vom Bestande

oder (bei anderen) von der bloßen »Geltung« und Weltvoraussetzung eines sog. »Bewußtseins überhaupt« angenommen hatte. Auch diese Lehren, die — historisch — zurückgehen auf Kants Vernunfttheorie, insbesondere auf seine Lehre von der transzendentalen synthetischen Apperzeption (auch der Pantheismus J. G. Fichtes in seiner Frühperiode und das Gedankensystem Hegels waren von ihr ausgegangen) besitzen das sichere Kennzeichen des Pantheismus: die geistige Individualität des Menschen wird entweder wie bei Averroes nur in die Beschränkung verlegt, die der Leib dem identischen erkennenden Subjekt in allen Menschen setzt, oder sie wird verlegt in den bloßen zufälligen phänomenalen Inhalt des empirischen Bewußtseins.

Diese Entwicklungsrichtung des Pantheismus darf nicht Wunder nehmen. Der Pantheismus konnte — über einzelne Einspänner hinaus — die religiöse Formulierung der Substanz der deutschen Bildung gleichsam ausdrücken, so lange das geistige Leben der Nation einseitig und traumverloren zugewandt war einer idealen geistigen Welt als der wahren Heimat des mit dem »Menschen« verwechselten Deutschen, — so lange die Nation sich an erster Stelle als Kulturnation wußte und fühlte; so lange es ferner noch eine »Kunst und Wissenschaft« gab, von der man noch mit einigem Sinn meinen konnte, es besitze schon Religion, wer sie besitze, und nur die von der kulturellen Aristokratie Ausgeschlossenen hätten sich nach Goethes bekanntem Spruch dem Diktum zu fügen: »Wer diese beiden nicht besitzt, der habe Religion!« Denn wie diese Kunst eine in sich wenig differenzierte Ideenkunst war, so war diese »Wissenschaft« synthetische Bildungs-

wissenschaft von stark theologischer Färbung (frühere protestantische Theologen waren auch die meisten der deutschen spekulativen Philosophen). Von der Kunst und der bis aufs äußerste differenzierten Arbeits- und Forschungswissenschaft unserer Zeit ähnliches zu sagen, wäre nicht nur falsch — was ja auch der Goethesche Satz ist — es wäre absurd und lächerlich. Verebben also diese pantheistischen deutschen Traditionen in unsere Welt, so müssen sie wie von selbst zu einer bunt beschwingten Lüge werden — zu einer Form, aller Realität illusionistisch aus dem Wege zu gehen.

Schon aus dieser inneren Zusammengehörigkeit heraus des deutschen idealistischen und akosmistischen Pantheismus mit einer in jedem Betrachte überwundenen Kulturstufe des deutschen Volkes läßt sich ermessen, daß die mannigfachen Restaurationsversuche dieser Gedankensysteme innnerhalb unserer akademischen Philosophie weder eine ächte Förderung und feste Begründung der Philosophie noch der Religion in Aussicht stellen. Ob diese Versuche gemacht werden in bezug auf Fichte, ob auf Hegel oder Schelling, ist dabei ganz gleichgültig. Ein neuer lebendiger Anschauungs- und Denkkontakt mit den Tatsachen und Gegenständen der Philosophie — den Wesenskonstanten des Universums, ihrer Ordnung und ihrem Zusammenhang — wird durch solchen Traditionalismus prinzipiell gehindert, ebenso sehr eine Verwertung des an der Geschichte der Menschheit seit dieser Epoche enthüllten Wesensgehaltes der Welterfahrung für die Religion. Dazu muß diese Art künstlich restaurativer Philosophie das philosophische Forschen absperren von aller Zusammenarbeit der Philosophen verschiedener Völ-

ker. Denn die national deutsche Bindung liegt tief in der Natur dieser Philosophie als historischem Gebilde. Aber nationale Bindung überhaupt liegt außerdem im Wesen des Pantheismus als einer Bildungsreligion als solcher — ganz gleichgültig, ob er national sein will oder nicht. Und nicht minder liegt die soziologische Form der »Philosophenschule« als Ort ihres möglichen Auftretens im Wesen dieser Pantheismen als geschlossener Systemphilosophien. Das philosophische System als Ideal einer Philosophie in dem Sinne, wie es die Denker der deutschen Spekulation anstrebten, haben wir aber sofort preisgegeben, wenn wir in der Theorie der Erkenntnis zur Verneinung des Satzes kommen, es mache die Vernunft (als Inbegriff alles Akt-Apriori) selber ein geschlossenes System aus; wenn wir vielmehr behaupten, es gäbe eine Funktionalisierung der Wesensanschauungsgehalte und damit ein wahres Wachstum des menschlichen Geistes an und in seiner Geschichte — ein Wachstum, das von aller Häufung zufälliger Erfahrungstatsachen auf einer je gegebenen Stufe der gegenständlich sinnvollen apriorischen Aktgefüge dieses Geistes grundlegend verschieden ist. Dies aber ist unsere Behauptung — die anderwärts die genauere Begründung empfangen soll. Das »System« als Form ist selber eine Folge des transzendentalen Subjektivismus all dieser inhaltlich verschiedenen Systeme. Insofern ist schon die Systemform — die alle Kooperation auf dem Boden der Philosophie im Grunde ausschließt — die Kooperation der Generationen in der Zeit, wie die Kooperation der Denkergruppen, — die Folge einer inhaltlichen Behauptung dieser Philosophien, die ihnen gemeinsam zugrunde liegt. Wächst der mensch-

liche Geist als solcher — nicht also nur die Ansammlung seiner Erfindungen und Leistungen — zwar nicht durch, aber *an der Geschichte* seiner realen verschiedenen Träger, nämlich an der Erschließung neuer und neuer Wesensanschauungen, und ist *diese* Art Wachstum unabhängig von der etwaigen biologischen Constanz oder Änderung der menschlichen Naturgattung, so ist eine ideal wahre Philosophie als *System* überhaupt nicht zu erwarten. Ja man darf dann sagen, daß eine Systemphilosophie falsch schon ist *als* Systemphilosophie resp. auf Grund dieser Form — ganz gleichgültig, wie ihr Inhalt sei — oder ein »Wille zur Lüge«, wie Nietzsche einmal sehr glücklich gesagt hat.

Aber noch eine andere, sehr charakteristische Entwicklungsrichtung weist das pantheistische Denken auf. Um trotz der unermeßlichen Flut der neuen Realität der ablaufenden Geschichte selbst und nicht weniger der Realitäten, die Natur- und Geschichtswissenschaft entdeckten und erforschten, die Beziehung Welt = Gott gegen den Theismus und Atheismus zu erhalten, mußte in die Idee des pantheistischen Weltgrundes eine immer zunehmende Reihe *irrationaler*, ungöttlicher, ja schließlich *widergöttlicher* Faktoren aufgenommen werden. Schon bei Hegel — dem Romantiker der Logik — mußte Bewegung und Widerspruch, Werden und Entwicklung (wenn er es auch nicht Wort haben will) in die Idee Gottes mit hineingenommen werden, wenn sich die Weltgeschichte als Prozeß der Explication der Gottesidee darstellen lassen sollte, als den dieser Geschichtspantheist sie auffaßt[1]. Nach dem

[1] Andererseits mußte Irrtum und Böses seine wahre Natur verleugnen und sich gefallen lassen, sich als immer neuer *notwendiger* Anreiz zur Reali-

Versagen der Revolution von 1848 und den Enttäuschungen der folgenden restaurativen Periode, die Schopenhauers zuerst ganz unbeachtetes Werk in die Massen der Gebildeten einführen half, wurde der Pantheismus — unter Erhaltung des monistischen Grundirrtums — sogar vorübergehend Pandämonismus. Denn nicht ein Gott — auch kein pantheistischer — sondern ein finsterer Dämon ist der »Wille« Schopenhauers. Aber er blieb doch noch Pandämonismus unter christlichen oder doch der christlichen Ethik ähnlichen Wertungsvoraussetzungen, d. h.: der von Schopenhauer behauptete Weltgrund — jener blinde, ewig ruhelose »Drang« zu Sein und Leben, den er »Wille« nennt — galt dem einsamen Denker, der mit einem Beine noch im alten humanistischen, mit dem anderen schon im neuen realistischen Deutschland stand, noch als ein Schlechtes, Wildes, Furchtbares, also durch Verneinung des Willens zum Leben in Askese und Vision zu Überwindendes. Erst Nietzsche und — nur in etwas abgeschwächter und gallischer Form — Henri Bergson wagten es, eben dasselbe, was schon Schopenhauer als seinen Weltgrund erlebt und geschaut hatte, — jene drängende, gierige, dämonische, immer neue und immer buntere Gestalten des Daseins aufwirbelnde Macht als Weltgrund nicht pessimistisch zu beklagen, resigniert zu dulden oder asketisch zu fliehen gleich Schopenhauer — sondern zu bejahen, zu bejubeln und vom Menschen zu fordern, er solle sich restlos hineinstürzen in diese Macht — im Kopfsprung wie in einen reißenden Strom. Dazu mußte das Wertsystem natürlich grundlegend geändert werden,

---

sierung des Guten und Wahren umkonstruieren zu lassen, wenn schon die bloße Weltgeschichte selber auch das Weltgericht in sich enthalten sollte.

also alle christliche Moral ebensowohl wie alle humanit ristische grundsätzlich verneint werden. Diese neue Wertsetzung — nicht die metaphysische Konzeption als solche unterscheidet Nietzsche von Schopenhauer. Den »dionysischen Pessimismus« — ästhetisch und historisch, aber milde und apraktisch auch in Jakob Burckhardt und in Nietzsches Freund Erwin Rhode als Geschichtsauffassung gegenwärtig — hat Nietzsche einmal als sein »ipsissimum« bezeichnet. Eben das, was Schopenhauer christlich beweinte, wird nun dionysisch bejubelt. Bergsons »Elan vital« und dessen »schöpferische Entwicklung« — im Grunde nur ein logischer Widerspruch, da Entwicklung und Schöpfung wesensverschieden sind — ist als der genaueste philosophische Ausdruck des »ésprit nouveau« in Frankreichs Jugend vor dem Kriege[1], diesem dionysischen Pessimismus, mindestens sehr ähnlich — nicht nur als irrationalistischer Pantheismus, sondern auch im neuen positiven Wertakzent, den beide Ideen besitzen. Endlich hatte auch E. von Hartmann, der den pantheistischen Gedanken vom logischen Standpunkte aus und gemessen an der Fülle und Breite, in der bei ihm die ganze Geschichte der Weltanschauung und Philosophie verarbeitet wird, am tiefsten und umfassendsten — aber ohne metaphysische Originalität — formulierte, schon vor dem Auftreten Nietzsches und Bergsons, einen absolut blinden dynamischen Faktor in seine von den Merkmalen des Bewußtseins der Liebe, der Güte entkleidete Idee Gottes aufnehmen müssen, um die pantheistisch-monistische Gleichung gegen Theismus und Atheismus zu halten. Aber

[1] Vgl. E. R. Curtius: »Die literarischen Wegebereiter des neuen Frankreich«, 1919, Kiepenheuer.

das Werk des allzugelehrten synkretistischen Denkers wurde nie eigentlich lebendig und wirksam und darf hier — wo seine rein philosophischen, sehr erheblichen Verdienste auf anderen Gebieten nicht zu würdigen sind — übergangen werden.

Sieht man philosophische Denkrichtungen nicht nur an auf ihren Wahrheitswert, sondern auch als Indices historischer Lebensentwicklung, so kann man aus dieser Entfaltungsrichtung pantheistischen Denkens mancherlei erfahren. Zuerst sieht man, wie sehr der pantheistische Gott mit sich reden läßt — mehr als einem Gotte ziemt. Er schmiegt sich den wechselnden Strömungen des historischen Lebens an — wie die »Gebildeten«, die Träger dieser »Bildungsreligion« sind —; er macht bald ein starr geometrisches, bald ein werdetrunken fröhliches, bald ein traurig-leidendes und leidenschaftsgepeitschtes, bald ein im Leiden und in der Hingabe an die Leidenschaft noch dionysisch jauchzendes Gesicht. Jede Würde und Erhabenheit über Zeit und Mode, die selbst polytheistischen Göttern zukam, fehlt diesem sich ewig wandelnden Proteus. Wir sehen ferner, wie in diesem Prozesse das pantheistische Denken, die pantheistische Seelenhaltung sich gleichsam selbst zu verzehren anschickt. Der Pantheismus des 19. Jahrhunderts ist nicht nur ein Proteus, er ist auch seine eigene Selbstauflösung. Pantheismus, Pandämonismus, Pansatanismus — und Selbstverbrennung in des Weltkriegs Flammen: dies ist sein Lauf.

Mit Recht hat der Literarhistoriker Walzel vor einiger Zeit angesichts unserer jüngsten Literatur festgestellt, daß in dieser Literatur — diesem bald edlen, bald un-

edlen Schrei einer zertretenen, entsetzten Jugend — das pantheistische Weltgefühl jede Art von Bedeutung verloren habe. Insofern haben die Deutschen gegenwärtig — trotz aller literarischer Restaurationsversuche, wie sie jeder Krieg als gewollte Steigerung der Bildungskontinuität des Volkes mit sich bringt — die größte Entfernung von unseren Klassikern — Philosophen und Dichtern — erreicht, die je erreicht war. Der Pantheismus in jeder Form ist — abgesehen von seinen Irrtümern — auch als Form des religiösen Bewußtseins so zukunftslos wie der positivistische Menschheitsglaube. Ja, er ist die ausgeleerteste Form unter allen religiösen Bewußtseinsformen Europas. Er ist ebensosehr seinen Dogmen und Gedankeninhalten nach als seiner soziologischen Wesensform nach die Religion einer bewußten, sich gegen das »Volk« stellenden nationalen Bildungsaristokratie. Auch die gefühlsdemokratische Welle der Zeit trüge ihn zu Grabe, — hätte er sich nicht selbst schon zu Grabe getragen.

Wenn diese beiden Gedankenwellen, die positivistische und die pantheistische, dem Rufe nach religiöser Erneuerung keine Antwort zu geben vermögen, was bedeutet er dann? Er kann viel bedeuten, aber er kann auch vorübergehen wie der Hilferuf eines Menschen, der in der äußersten Lebensgefahr des Ertrinkens ausgestoßen, ohne Antwort bleibt. Denn wie gewaltig ein Drang, ein Bedürfnis, ein tiefempfundener Mangel, eine Leere im Herzen, die ausgefüllt sein möchte, immer seien: der Drang selbst, das Bedürfnis selbst haben nicht die Kraft, die Mittel zu ihrer Befriedigung herbeizuführen. Man hat das Bedürfnis, den Mangel, die Not zum Schöpfer der Kultur und der

technischen Zivilisation machen wollen. Der große Physiologe Pflüger wollte sogar für das Leben des leiblichen Organismus den Satz beweisen, daß jedes Bedürfnis schließlich die Ursache werde für seine eigene Befriedigung. Lamarck hat auf einen analogen Satz seine ganze Entwicklungstheorie gebaut. Man sagt auch: »Not lehrt beten«, und besonders bei uns Deutschen liebt man es traditionell nur allzusehr an die schöpferische Kraft der »heiligen« Not zu glauben und zu appellieren. Aber auf *keinem* Gebiete menschlicher Werte ist dieser Satz in dem Sinne wahr, wie man ihn meint. Er ist es am *allerwenigsten* auf dem Boden der Religion.

Was die höhere Kultur betrifft, so gehen die freien Schöpfungen des Geistes, gehen Philosophie und Kunst nie und nirgends aus der Not, aus dem Mangel, sondern aus der freien Muße hervor. Dies wußten schon die Alten. Auch die Bildung der technischen Werkzeuge, für die Not und Mangel erheblich mehr bedeutet, ruft die Not nur in dem Sinne hervor, daß die Richtungswahl der *erfinderischen Tätigkeit* des Geistes — die aber selbst immer schon da sein muß — durch sie gelenkt wird. Aber auch in diesem Falle sind die sog. »Bedürfnisse« selber, die durch das Werkzeug oder die Maschine befriedigt werden, *geschichtlich* entstanden — und zwar entstanden durch Anpassung des Trieblebens an Güterarten, die als Arten vor ihnen schon da waren; die also schon gebildet waren, ehe das betreffende Bedürfnis vorhanden war; an Güter, die schließlich selber *nicht* aus Bedürfnissen, sondern aus freier positiver Schöpferkraft des Geistes hervorgingen. Fast alles, was heute Massenbedürfnis ist, war einst Luxus Weniger.

Je höher wir von den Nutzwerten aufsteigen, im Reiche der Werte, desto *irriger* wird dazu dieser Satz. Er ist darum eben da am meisten irrig, wo es sich um die *höchsten, die religiösen, die wahrhaft heiligen Güter* handelt. Gewiß: Not lehrt beten. Aber den Grundakt des Gemütes, dadurch wir unser inneres Auge erst aufschlagen zum Ewigen, um dann erst zu ihm beten zu können, den Akt der *Anbetung*, ferner die Akte der Verehrung und Hingabe — lehrt die Not *nicht*. Und doch gibt es gar kein Gebet ohne vorhergehende Anbetung, weder Bitt-, noch Dankgebet, oder sonst eine Betweise. Am allerwenigsten aber sagt uns die pure Not, sagen uns Leere, Mangel irgend etwas über das, *was* wir anbeten, zu was und was wir beten sollen und auf welche Weise. Es gibt in Afrika Negerstämme, die um fischreiche Seen wohnen und trotzdem jährlich in schwerster Hungersnot zahlreich dahinsterben, da diese schwere Not nicht vermochte, die Erfindung eines Angelhakens anzuregen. Wie viel eher noch ist es denkbar, daß dies gewaltige Bedürfnis nach religiöser Erneuerung *ohne* positive Folge bliebe. Nur dann wird dieser Notruf der Welt viel bedeuten können, wenn er die positiven religiösen Quellströme im Menschen in Bewegung und Tätigkeit versetzt, wenn er unsere Vernunft in der Richtung auf die Idee Gottes zu neuer Regsamkeit bringt und unseren geistigen Blick öffnet für die positiven Offenbarungs- und Gnadengüter, die schon in der *Welt* da *sind* und für die so große Mengen Menschen wie erblindet waren. Das kann, das soll die Not, die Herzensleere, der Mangel, und insofern sind sie gewaltige Flammenzeichen, die unsere Seele suchen heißen. *Mehr* aber vermögen sie nicht.

Denn so ist diese Welt und die menschliche Natur allüberall eingerichtet, daß die je unteren naturartigen und triebmäßigen Kräfte wohl höher geartete Tätigkeiten auslösen können, aber nicht sie schaffen; suchen heißen, aber nicht notwendig finden lassen. Das Schaffende, das Einende ist immer eine höhere geistige Kraft, die nach ihrem eigenen inneren Gesetze wirkt und die nichts an Ziel, Gesetz, Gehalt, Idee von dem erborgt, was sie nur in Bewegung setzte.

So ist der »Verstand«, der in den exakten Wissenschaften operiert und der die Erscheinungen der inneren und äußeren Welt zu abhängigen Funktionen eines Bewegungsmechanismus umdenkt, oder möglichst weitgehend umzudenken sucht, durchaus noch von dem Grundwert eines Lebewesens überhaupt, möglichst große Beherrschbarkeit und Lenkbarkeit der Dinge durch das Wollen und Handeln dieses Lebewesens zu erzielen bestimmt, aber auch eben dadurch beschränkt und begrenzt. Der »Verstand« steht noch im Dienste der großen Lebensnot. Nicht die Welt, nur die Umwelt des Menschen ist sein Gegenstand. Denn nur so fern und so weit die Welt einem vollendeten Mechanismus gleichartig ist, läßt sich durch mögliche Bewegungsakte eines Lebewesens, ferner durch Werkzeuge, Maschinen — kurz durch Technik Umwelt lenken und beherrschen. Ist aber etwa darum die Welt nichts weiter wie ein sehr verzwicktes Spiel Billard? Mit nichten. Schon die Vernunft, die unser philosophisches Weltbild formt und die sich befreit von dieser Dienststellung an die große Lebensnot, die nicht mehr ein Weltbild zur Beherrschung der Dinge, sondern zu ihrer adäquaten Erkenntnis geben möchte, die nicht mehr die Welt von unten her, sondern auch von oben her

anblickt, vermag uns zu zeigen, daß alle möglichen Mechanismen und damit auch der ganze Weltmechanismus im Dienste stehen von form-, ziel-, weltrealisierenden Tätigkeiten, durch die sich ein Ideenzusammenhang auswirkt. Noch höhere Kräfte als Vernunft aber — Offenbarung und Gnade — erst bringen uns Licht über das innere Wesen Gottes und Kraft aus ihm: ein Licht und eine Kraft, die keine Vernunft erspäht und die wir nicht verdienen. Ihre Wesensnotwendigkeit, ihre Kriterien vermag uns Vernunft noch aufzuweisen, wenn ein Allgütiges und Allmächtiges und Allweises im Grunde der Dinge schon erwiesen ist. Der Gehalt der Offenbarung aber liegt über der Spannweite der Vernunft. Wir haben ihn anzunehmen im freien Akte des Glaubens. So löst die große Lebensnot die Verstandestätigkeit aus und gibt ihr Ziel und Richtung ihrer Fragen. So löst das Werk des Verstandes die Tätigkeit der Vernunft aus und legt ihr zugleich die Frage vor, zu welchen Zielen dieser Mechanismus da ist; welche ewigen Ideen und Werte und welches System solcher sich in ihm verwirklichen. Und so löst die Vernunft selbst an ihrer Wesensgrenze — nicht etwa nur an der Grenze ihrer bisherigen Werke — angelangt, den Blick aus auf mögliche Offenbarung und heißt unser Herz darnach suchen. Überall hat sich in diesem Stufenreiche, das dem Wesen des Menschen selbst entspricht, das Niedrigere dem Höheren frei, weil aus der strengen positiven Einsicht seiner eigenen Grenzen heraus, unterzuordnen, und nur indem es dem je Höheren also frei dient, vermag es selbst seine volle und ganze Freiheit innerhalb seiner Sphäre zu bewahren. Wo es dagegen diese Sphäre überschreiten will, wo es das Höhere beherrschen will,

anstatt ihm frei zu dienen, wird es zum erzwungenen Knechte des Niedrigeren.

Es ist mit dem Gesagten schon angedeutet, was der Ruf nach religiöser Erneuerung auf keinen Fall bedeuten darf: nämlich einen Ruf nach Erneuerung oder gar Neuerung der Religion aus der bloßen Not heraus. Religion suchen, nicht im Sinne bloß der Frömmigkeit oder des inneren Anhangens an eine gegebene positive Religion, sondern im Sinne neuer Glaubensgedanken über den objektiven Gegenstandsbereich selbst, ist eine Haltung, die des gegenwärtigen Menschen Weltsituation ganz verkennt. Der falsche Gedanke von der erfinderischen, schaffenden, oder doch entdeckerischen Kraft der Not hat leider eine große Menge von Menschen gegenwärtig zur Meinung geführt, es müsse der Weltkrieg eine Art neue Religion aus sich gebären oder doch eine neue Entwicklungsphase der Religion, ein sozusagen wunderbares und nagelneues Wort als Antwort auf die anfangs geschilderte Frage der leidenden Menschheit. Diese Vorstellung wird dazu gerne genährt durch gewisse Reflexionen über das Christentum.

Das Christentum überhaupt, sagen die einen, habe Bankerott gemacht; die christlichen Kirchen wenigstens, sagen die andern; diese und jene Kirche sagen die dritten — Thesen, die auch schon früher und lange vor dem Kriege aufgestellt wurden. Nur die eine ältere Stimme fehlt heute fast ganz: Religion selbst habe Bankerott gemacht, sie sei ein Atavismus der historischen Entwicklung. Das Fehlen dieser Stimme zeigt, daß wir auf alle Fälle ein religiös äußerst lebendiges Zeitalter zu erwarten haben, ein Zeitalter ganz neuartiger schwerer Geisteskämpfe um

die Religion. Aber eben darum wird es auch ein Zeitalter sein, in dem jede gegebene positive Religion und Kirche aufhören muß, nur ein Eiskasten zu sein für alte Wahrheiten — wie sich jüngst ein schweizerischer Theologe ausdrückte. Keine religiös kirchliche Position — will sie sich nicht ganz aufgeben — wird sich damit begnügen dürfen, sich nur behaupten zu wollen; jede wird sich vielmehr bemühen müssen, ihren überragenden Wert auch positiv der Welt aufzuweisen und zu bewähren. Das allerdings ist sicher eine neue Lage, die sich niemand verbergen darf: Wer heute seine religiöse Position nur *erhalten* will, höchstens verteidigen; wer nicht das positive Heilmittel für die leidende Menschheit in ihr zu sehen wagt und in freudiger Liebe dies Heilmittel ihr auch schenken und darreichen will, der wird auch dieses bescheidenere Ziel der Selbsterhaltung *nicht* mehr erreichen. *Seine* Sache wird vom Erdboden — nach aller menschlichen Berechnung — verschwinden. Denn so stehen die Dinge: Nie war die Indifferenz auch großer und größter Massen, nie war selbst der Unglaube und Irrglaube, nie der Aberglaube und Afterglaube eine wirkliche — eine letzte Gefahr für die Existenz einer positiven Religion und Kirche. Eher das Gegenteil: Nichts hat gerade das Morsche, das wirklich Veraltete, das nur Gewohnte und der Trägheit Folgende in der kirchlich religiösen Sphäre so mächtig gestützt und erhalten, wie z. B. Indifferenz und Unglaube, besonders der Gebildeten. Es gibt für eine positive Religion nur *eine* wahre mögliche Existenzgefahr: das ist der größere Enthusiasmus und die tiefere Glaubenskraft der Träger einer *anderen Religion*. Eben diese skeptische Indifferenz und dieser Unglaube haben es auch ermöglicht, daß

die Kirchen vor dem Kriege es verhältnismäßig so bequem hatten und so zufrieden sein durften, sich zu ›erhalten‹. In einer Zeitlage dagegen, wo die unfruchtbare Negation des Unglaubens und die müde Scheintoleranz des Indifferentismus aufgehört haben werden, wo die Religion von allen Seiten wieder anerkannt und ergriffen wird als das, was sie ist — als die Hauptangelegenheit des Menschen — da hört diese Bequemlichkeit auf. Und mit ihr hört auf die bloße Haltung des mühseligen Grenzschutzes der eigenen Werte und Ideen, des möglichst luftdichten und starren Sich-Einkapselns in die Gehäuse abgeschlossener Organisationen und Isolierräume. Nur eine Alternative gilt dann noch: Entweder Sichauftun und mit helfenden ausgebreiteten Armen Etwas geben der Menschheit, schenken, spenden und heilen die offene Wunde ihres Herzens, oder gewärtig sein, daß die nach Religion fiebernd verlangende Welt annimmt, man habe nichts zu geben, man wisse sich selbst nicht mehr ganz im Wahren, im Rechten, im Guten — kurz gefaßt, im wahrhaftigen Besitze der göttlichen Wahrheiten. Im letzteren Falle muß man aber auch gewärtig sein, daß diese auflösende Überzeugung auch in die eigenen Reihen eindringt und daß die bloße Erhaltungspolitik — diese Geste stolzen Geizes — auch das vernichten läßt, was man erhalten wollte. Eine positive Religion, die heute in diesem Sinne nicht geistig missioniert, nicht auf jede Weise neues und lebendiges Zeugnis ablegt für ihre Sache, ist in den Geisteskämpfen, die wir zu erwarten haben, mit Sicherheit dem Untergang geweiht. Jede muß — nicht im Sinne der äußeren Kraft und Macht, aber im Sinne der Beweise ›des Geistes und der Kraft‹ siegen oder unterliegen. Ein

Drittes ist nicht mehr möglich. Wer bei diesem Weltereignis nichts zu geben hat, der wird auch das verlieren, was er bisher besaß. —

Noch zwei andere Dinge mögen zur Charakteristik der neuen Lage dienen.

Ich sagte, man spreche in denselben Kreisen, wo man die religiöse Erneuerung im Sinne der Forderung nach neuer Religion versteht, auch gerne vom »Bankerott des Christentums«. Ist die Scheidung des subjektiven Glaubensaktes von den objektiven Glaubensgütern des Christentums in Verwirrung gebracht, und vermag man in die Verworrenheit der tiefsten Ursachen des Weltenbrandes nicht hineinzudringen, dann ist dieses Urteil so unverständlich nicht. In einem Teilpunkt ihres vieldeutigen unklaren Satzes haben sie sogar recht. Stünde es mit dem Christentum im Sinne des subjektiven Glaubens und mit der menschlichen Verwaltung der kirchlichen Bildungen, in denen es lebt, so gut und vortrefflich, wie uns von manchen Gläubigen so häufig versichert worden ist, dürfte man ehrlich sagen, daß die moderne europäische Zivilisation der letzten Jahrhunderte wenigstens in ihren allseitigen Lebenswurzeln noch eine christliche gewesen sei — wer vermöchte es dann ernstlich zu wagen, den für die christliche Religion vernichtenden Satz vom Bankerott des Christentums auch als objektiven Sinninhaltes zu erschüttern? Das ist doch sonnenklar: Herrschte wirklich die Lehre des Christentums in der Zeit, in den Völkern, inmitten ihrer Einrichtungen und Sitten, die diesen Krieg gebaren, oder war es doch in ihnen noch die führende geistige Lebensmacht, dann ist — so weit Vernunft zu sehen vermag — auch das Christentum als positive Religion verur-

teilt. Wahr und göttlich kann das echte Christentum nur sein und so weit sein, als es in dieser Zeit nicht herrschte, sondern verborgen war und zurückgedrängt. Seine Wahrheit und Göttlichkeit irgendwie anerkennen, das schließt also auch den negativen Mitbeweis ein, daß die verborgenen Ursachen des Weltenbrandes ihren Sitz eben da haben, wo das Christentum als subjektiver Glaube zurückgedrängt oder ausgeschaltet war — kurz nicht im Christlichen, sondern im außerchristlichen, im widerchristlichen Europa. Und das schließt auch das Eingeständnis der Kirchen ein, daß sie innerlich weit schwächer waren, als sie früher dachten — sei es aus eigener oder fremder Schuld oder beidem zusammen. Ganz unmöglich kann man also beides beweisen wollen: es sei das Europa vor dem Kriege ein wahrhaft christlicher Kulturkreis gewesen und das Christentum habe nicht Bankerott gemacht; die Kirchen oder die wahre Kirche in ihrer Schar seien innerlich in auch nur durchschnittlich normalem Zustande und nach außen hin in der ihrer Würde gebührenden Machtfülle gewesen und das Christentum habe nicht Bankerott gemacht. Vielmehr gilt: Waren die Kirchen in so gutem Zustande, so hat das Christentum Bankerott gemacht und mit ihm auch die Kirche, die sich von der Würde und Autorität Christi mit letztem Rechte herleitet.

So enthält der Ruf vom Bankerott des Christentums wohl eine relativ berechtigte Gegenerklärung gegen so viele falsche Zionswächter, die den Zustand der Kirche und die den Bestand christlichen Bewußtseins in Europa — meist freilich nur mit national pharisäischer Gebärde in denjenigen Ländern und Völkern, denen sie selbst angehören,

— nicht optimistisch genug schildern können. Um der Macht willen, an der sie teilzunehmen sich gewöhnt haben, haben sie ein ganzes System der Betäubung ihres christlichen Gewissens ersonnen und nicht um der ewigen Aussprüche Christi willen, sondern um ihre Macht zu bewahren und nach wie vor bequem zu leben, erklären sie Europa — oder doch ihr Land — als einen immer noch christlichen Kulturkreis — im ›Kerne‹. Hätten also diese Zionswächter in ihren Aussagen recht — so hat das Christentum Bankerott gemacht. Sind die nationalistischen Leidenschaften, ist der kapitalistische Geist der europäischen Bourgeoisien und Arbeitermassen, ist das System gegenseitigen radikalen Mißtrauens und darauf gegründeten Rüstungsfiebers, das die wirkliche Politik der europäischen Staaten bis zu Beginn des Krieges und selbst die Theorien von Staat und Gesellschaft beherrschte und noch beherrscht, — ist die gottlose Frechheit der Rede des Imperialismus von der ›Verteilung der Erdkugel‹, unbekümmert um die Solidarität Europas und unbekümmert um die Rechte der außereuropäischen und außeramerikanischen Völkerwelt auf Existenz — sind alle diese zum Weltkrieg führenden Wesenskräfte des modernen Europa mit dem christlichen Geiste kompatibel oder *sind* sie nur ›Auswüchse‹ kräftiger und berechtigter Bestrebungen, nicht aber bis auf den Kern der europäischen Existenz hinabreichende *Verkehrungen* und *verdammenswerte Verhöhnungen* des Christentums, so *hat* das Christentum Bankerott gemacht. Entweder man gesteht zu einen weit und tief gehenden *Abfall Europas vom Christentum*, anerkennt die Schwäche seiner Vertreter resp. ihre religiös verdammliche Anpassung an widerchristlichen

Geist, oder man gesteht zu den Bankerott des Christentums! Eines dieser beiden Dinge muß man wählen. Auch von der Schuldfrage der Kriegsparteien ist dieses Urteil ganz und gar unabhängig. Dieses Urteil steht nicht für, nicht gegen Deutschland, nicht für, nicht gegen Frankreich oder England usw. Was kümmert's mich, wer, welche Person in einer Familie, der ich von ferne schon ansehe, daß sie als Ganzes innerlich verfault und versumpft ist, daß ihr Gesamtzustand verderbt ist, daß an Wänden und Stühlen, an Bildern und Schränken mir greifbarer Haß und wüste Verwirrung entgegengrinst, die sog. Schuld hat! Keiner und alle wird jeder in dem Maße sagen, als er tief in die Seelen und Verhältnisse dieser Familie hineinblickt. An der Oberfläche ist die Schuld immer einseitig — in der Tiefe immer gegenseitig, so wie die Welt theoretisch an der Oberfläche immer nur eindimensionale Ursache — Wirkung, in der Tiefe mehrdimensionale Wechselwirkung ist.

Es gibt einen Grad der Verderbnis menschlicher Gesamtzustände, wo individuale Schuldabwägung Kinderei wird. Strindberg, so groß an Geist, wie wüst und häßlich an Seele, — aber eben deswegen der reinste dichterische Exponent seiner Zeit, eines der vollkommensten Resumés der Grundinstinkte des modernen Europas und eben darum vermöge der Tragik des zur Aussprache der Zeit berufenen Dichters einer fluchwürdigen Zeit notwendig so häßlich und wüst — hat ein Stück geschrieben, betitelt »Der Scheiterhaufen«. Eine Familie der Art, wie ich sie vorher schilderte, geht hier samt ihrem Hause in Flammen auf. Dasjenige ihrer Kinder, das noch am meisten leidet an einer Verderbnis, in die es sich selbst und sein Leben

hineingezogen und von ihr wie erwürgt weiß, steckt selber das Haus in Brand, um die ganze unteilbare und einzige Verderbnis dieses Hauses aus der Welt Gottes auszuschließen, — und damit auch noch sein eigenes Leiden und seinen eigenen Ekel zu vernichten. Gleich einem plastischen Symbol schauten die Zuschauer dieses in der Kriegszeit viel aufgeführten Stückes in dem äschyleischen Schicksal dieses Hauses Europas Schicksal als abgebildet an. Genau dieses ist das Urteil des Japaners, der vom Harakiri Europas spricht.

Gewiß, es ist falsch und töricht die Lagen des Blickes auf die Ereignisse zu verwechseln und zusammenzumischen. Der Politiker muß anders denken als der religiöse und der nach Sinnesänderung verlangende Mensch. Der Politiker mag streiten um die »Schuld« am Weltkrieg im Sinne der Parteischuld. Er muß es sogar. Ich verwehre es ihm nicht. Man darf die Frage nach einer religiösen und moralischen Lage Europas als Ganzes mit Dingen ganz anderer Größen — und Wertordnung, mit Fragen der politischen Neuordnung seiner Teile nicht in peinlichster Weise durcheinander wirren. Man darf nicht reden wie ein Religiöser, wo der Politiker reden soll. Manche unter uns, die allzu einseitig nur die deutsche Schuld da sehen, wo eine gesamt-europäische vorhanden ist, haben dies verwechselt. Aber ist solches Verhalten peinlich und geschmacklos, ist es Zeugnis gebend für eine mangelnde innere Struktur der Persönlichkeit, für den Mangel zugleich der Reinheit und Klarheit auch ihrer moralisch-religiösen Gedanken und Gefühle, so ist die organische Unfähigkeit, sich über die ganze Sphäre des Nur-Politikers zu erheben und die europäische Lage, ja die Lage

der Menschheit aus dem Sonnenblick des Christus-Logos zu sehen, kläglich und philisterhaft.

Es gibt gar nichts, was so gewiß ist als dies: daß nur die allmähliche Gesamterhebung des europäischen Urteils und Geistes *auf* dieses Niveau, zu diesem Sonnenblick, daß nur die klare Sicht auf die gegenseitig untrennbar ineinander geflochtene *Gemeinschuld* Europas, ja der ganzen Welt an diesem Kriege den *Beginn* jeglicher religiösen Erneuerung zu bilden vermag. Allen Menschen ist zuzurufen: Erhebet euch! Steigt hinauf den heiligen Berg eures Gewissens (mit Hilfe Christi), von dessen sonnenbeglänztem Gipfel ihr in das Gewirr der Gemeinschuld Europas hinabblickt wie in ein Tal der Furchtbarkeit, der Sünde, der Tränen! Schauet es so, wie Moses die Juden tanzen sah um das goldene Kalb, — still und von Gott noch trunken zu Tale schreitend — schauet von eurem noch in das Gebet, in seinen Glanz und seine Demut eingetauchten Gewissensgipfel Europa tanzen um seine lächerlichen, stupiden Götzen! Nur wer *nicht* in seiner Seelentiefe mittanzt, aber es noch weiß, daß sein Leib im gleichen Rhythmus schwingt, kann den Tanz erblicken. Wer ihn tanzt bis in seinen Seelengrund, der erblickt ihn nicht. Wer pharisäisch nur die je »anderen« tanzen sieht, der erblickt ihn nicht. Wer nicht seinen Schatten, seine eigene groteske Hülle und verzerrte Figur, wer sich nicht *selbst* in diesem Totentanze mittanzen sieht, — bewußt seiner eigenen Mitschuld — der sieht ihn nicht.

Erst Einsicht in die *Gesamtschuld* dieses Krieges in diesem Sinn kann uns wie an einem einzigartigen *Beispiel* der Geschichte wiedergewinnen lassen das durch die europäische Neuzeit in Stücke gerissene religiös-moralische

Prinzip der Solidarität überhaupt, der Gegenseitigkeit aller moralischen Aktionen und Werte im Reiche der endlichen Geister und all ihrer Gruppen; kann uns wieder schauen lehren und fühlen, daß diese ganze Welt in jeder Stunde nur als ein unteilbares Ganzes, als eine moralisch kompakte Masse je steigt zu Gott hinan und fällt von Gott hinab, daß in ihr alle für alle und alle für das Ganze mitverantwortlich sind vor dem höchsten Richter. Und erst dieselbe Einsicht in die Gesamtschuld kann das große Pathos der möglichen gegenseitigen Verzeihung, der möglichen Gesamtreue, Gesamtbuße, für diese Schuld, (des heute noch wie verschämt erzitternden Versöhnungswillens) in uns wachrufen.

Die geschilderte neue Seelenmacht ist — soweit ich sehe — in ihrer bisherigen Artung und ihrem bisherigen Ausdruck nur die psychische Vorbereitung der Gesamtreue und gleichsam das psychische Medium und Bett für ihren heilsamen Strom. Sie ist diese Reue selber noch nicht. —

In der Lage, wie sie hier geschildert wurde, hat eine neue und besondere Aufgabe auch die Philosophie, — soweit sie sich mit der Religion beschäftigt. Diese Aufgabe ist nicht die höchste unter den Aufgaben, die es für die Erneuerung des religiösen Bewußtseins gibt. Denn diese höchste Aufgabe wird immer zufallen dem homo religiosus selbst, dem gottinnigen und gottmächtigen Menschen, der durch seine geistige Gestalt die Seelen selbst umformt und in die flüssig und bildsam gewordenen Geister und Herzen das göttliche Wort auf neue Weise einzugestalten vermag. Aber da das Sein und Auftreten solcher Menschen selbst die wunderbarste der Gnaden ist,

die der Menschheit zuteil werden kann, ist nicht nur das Hervorbringenwollen solcher Menschen, sondern schon das Suchen ihrer und das Erwarten derselben etwas in sich Widersinniges. Nur die Bereitschaft, sie zu hören — wenn sie erscheinen sollten — und die Kunst, sie zu sehen, wenn sie sich und wo sie sich darbieten, sind Dinge, die der Ausbildung und Pflege können unterworfen werden. Diese religiöse Aufnahmefähigkeit ist aber in hohem Maße abhängig auch von den Gedanken, die man sich vom Wesen der Religion, den Formen der Begründung der höchsten letzten Wahrheiten, der Stellung und Lage der Religion innerhalb der Gesamtstruktur der menschlichen Vernunft, die man sich ferner von den Gesetzen des Ursprungs aller echten Religion und dem Gefüge und der Ordnung der Quellen religiöser Erkenntnis und religiösen Lebens macht.

Dieser Kreis von Fragen sei im folgendem unser Gegenstand. Streng systematisch die hier berührten Fragen zu behandeln, muß einem Werke vorbehalten bleiben, das seit Jahren wachsend in meinem Pulte liegt, das zu vollenden mich die Ungunst der Zeiten aber bisher gehindert hat. Hier muß es genügen, in einer Form, die den Anspruch auf jene Art von Präzision, die mir als Ideal vorschwebt, nicht erheben darf und die ein vollständigeres historisches und psychologisches Material zur Seite liegen läßt, die leitenden Gedanken vor einem nicht nur fachphilosophisch gebildet gedachten Leserkreis zu entwickeln, die in dem genannten Werke der Religion eine allseitigere und strengere Begründung und Rechfertigung geben sollen. Dies gilt vor allem von den Erweisarten — und Beweisarten der religiösen Hauptwahrheiten, die hier nicht syste-

matisch durchgeführt sind; desgleichen von der Kritik der bisherigen Gottesbeweise.

Auch hier freilich gebietet es die Vorsicht, nicht zu vieles von dieser die Jugend der Völker schon durchrauschenden Gesamtbewegung des Gemütes zu erwarten. Ohne Zweifel! Sie ist der erste der notwendigen Ausgangspunkte möglicher religiöser Erneuerung. Aber sie ist nicht diese Erneuerung selbst. Sie ist der einzig gemeinsame Ausgangspunkt aller derer, die überhaupt die Notwendigkeit einer religiösen Erneuerung empfinden — wie grundverschieden der Inhalt der Religion immer sei, den sie damit meinen. Aber erst wenn sich aus diesen Seelen- und herzerweichenden Gefühlsströmungen, die heute schon unsere gesamte junge Dichtung erfüllen — erfüllen sogar bis zur Gefühlsanarchie — die Sehnsucht nach Gewinnung positiver Überzeugungen und ein neuer religiöser und sittlicher Formwille erhebt, ist auf eine wahre religiöse Erneuerung zu hoffen. In weiten Kreisen der kämpfenden Nationen ist ja schon jetzt dieses neue Pathos mächtig, fast übermächtig geworden. Ein unerhörter Drang hat die Herzen, besonders der Jugend ergriffen, sich aufzutun, sich über alle Landesgrenzen hinweg aneinanderzuschließen, sich gleichsam hinwegzuwärmen die Eiseskälte der Zeit, — gleich wie in Tolstois »Herr und Knecht« die Leiber des Herren und des Knechtes sich, im Erfrieren begriffen, auf dem Schneefelde gegenseitig zu erwärmen suchen —; ein nicht weniger heftiger Drang, sich gegenseitig alles zu vergeben, sich gegenseitig alles zu verzeihen, miteinander alles zu bereuen, sich in die Arme zu fliegen und zu rufen: Bruder, Bruder! Die in diesen Worten angedeutete Gemütsbewegung ist

ohne Zweifel das stärkste Stimulans auch all der neuen dichterischen und künstlerischen Versuche, welche die Zeit des Weltkrieges gebar. Ein mystischer Gefühlsdemokratismus — ganz verschieden von politischer und sozialer Demokratie, aber doch auch das unterirdische Nährbecken der universalen Tendenzen dieser Bestrebungen — geht wie eine unaufhaltsame Flut durch die jungen Generationen aller Völker. Er macht die Kunst wieder gerichtet auf die großen typischen Gestalten, Leiden, Schicksale des Menschentums, auf die Wesenheiten der Situationen dieses rätselhaften Menschendaseins. »Der« Mensch ist ihr Gegenstand! »Die« Menschen, das Individuum, sind uninteressant geworden. Etwas Äschyleisches in der Auffassungs- und Gestaltungsstruktur des Lebens, aber mit dem Inhalt der gegenwärtigen Wirklichkeiten erfüllt, geht durch diese wilde Ausdruckskunst hindurch. Ein bald mehr christlich, bald mehr dämonisch gefärbtes mystisch-zerflossenes Allgefühl, das mehr auf die bloße Fülle und Macht unendlich nuancierter Emotionen als auf Reinheit, Gestalt, Tiefe des Gefühls und der Idee gerichtet ist; eine Denk- und Fühlweise, die alle festen, von der geschichtlichen Kultur geprägten Strukturen, Ordnungen, Formen des Menschendaseins scheint ertrinken lassen zu wollen oder doch sich baden und reinigen zu lassen in dem Glutstrom der durch den Kriegszustand so furchtbar gestauten, aber nun mit vertausendfachter Macht hervorbrechenden Ursehnsüchte des Menschenherzens — als da sind Liebe aller Art, Zärtlichkeit, Mitfreuen, Mitleiden — ist das weitaus bedeutendste neue Weltanschauungsferment, das der Krieg bisher aus sich geboren.

Das Dasein dieser Seelenströmung ist auf alle Fälle von

kaum überschätzbarer Bedeutung auch für die neue religiöse Lage. Das Eis der Seelen ist flüssig geworden, und wie merkwürdig geformte Eisbrocken in einem halbaufgetauten See treiben die Weltanschauungstrümmer überlieferter Ideengruppen meist halb-, oft unverstanden in dem Gischt herum. Man darf nicht leugnen, daß eine sogeartete Verflüssigung, Erweichung, ein solcher Reduktionsprozeß der zu stark gewordenen Organisation der europäischen Seele nötig ist, sofern eine religiöse Erneuerung möglich sein soll. Aber man darf noch weniger übersehen, daß diese orgiastische Gefühlstrunkenheit bisher nur ein ganz wirres Durcheinander ist, in dem das Höchste neben dem Niedrigsten liegt, die Dunkelheit des Rausches neben dem Licht der Einsicht, Dämonisches neben Göttlichem, der nihilistische Drang, sich in des eigenen Herzens Abgrund zu stürzen, neben aufbauender gottgerichteter Gesinnung. Man darf am wenigsten übersehen, daß diese ganze Bewegung nicht mehr ist als Rohmaterial für die wahren Baumeister religiöser und sittlicher Erneuerung. Denn wie viel ist in all dem Gewoge nur Ermüdung und Spannungslösung, wie viel wieder rasch abflauender Durchbruch von Gefühlsmächten, die durch zu lange Stauungen zurückgedrängt waren; wie viel bloß tatenlose und formenfeindliche Negation, die sich hinter schönen Namen nur verbirgt! Was daran ist die endgültige Auflösung des Siechtums und des Todes, was die wunderbare Lösung der Seele, die aller Wiedergeburt, aller Sinneswandlung, aller Bekehrung voranschreitet? Das ist eine für den, der sie voll erfaßt, sehr dunkle Rätselfrage und — niemand kann sie bis jetzt beantworten.

I. Religion und Philosophie.

A. Typik der bisherigen Anschauungen.

Über die Frage, ob und inwiefern die Gegenstände des religiösen Glaubens — Dasein und Wesen Gottes, Unsterblichkeit der Seele usw. — und inwiefern das Glauben und die Existenzsetzung dieser Gegenstände auch Gegenstände des philosophischen Erkennens seien, waren und sind die Ansichten der Philosophen und der Theologen geteilt. Es ist zu konstatieren, daß im Gegensatze zu den Lehren, die seit dem 13. Jahrhundert bis zum Ende des 18. Jahrhunderts ziemlich gleichförmig die Geister in Europa beherrschten, das 19. Jahrhundert eine kaum absehbare Fülle von »Standpunkten« bezüglich dieser Frage hervorgetrieben hat, die über eine Annahme in engeren Schulkreisen nicht hinausgekommen sind; die sich wirr untereinander bis zum heutigen Tage bekämpfen — bisher ohne Aussicht auf Durchsetzung irgendeines von ihnen. Die Erscheinung liegt nicht nur begründet in der Problematik, in welche die Entfaltung der modernen Kultur die Religion hineinzog; sie ist nicht weniger gegründet in der steigenden Unsicherheit über Wesen und Aufgabe der Philosophie. Wo nicht nur *eines* der Dinge, deren Wesensverhältnis es zu erkennen gilt, unbestimmt und unsicher geworden ist, sondern beide Dinge zumal, da ist diese Erkenntnis zehnfach schwierig geworden. Die optimistische Annahme, dieser Geisteszustand bezeuge wenigstens ein tiefes und starkes, ein mannigfaches und reiches Leben und Ringen der Geister um diese Dinge, mag für sehr eng begrenzte Zeitalter in sehr engen Spielräumen nationaler geistiger Bewegungen nicht ganz unrichtig gewesen

sein. Sie mag wenigstens einen Schein von Gültigkeit beanspruchen für Deutschlands Kultur seit Lessings Tod und dem Erscheinen der Kantischen Vernunftkritik bis zum Ausgang der sog. ›klassischen Spekulation‹. Für die Gegenwart wäre sie total unsinnig. Denn diese ›Standpunkte‹ stehen längst, jeder vom anderen isoliert nebeneinander, eingeschlossen und verfestigt — ja verfilzt und erstarrt — in die ›Organisationen‹ enger Schulkreise, die von der Welt der europäischen Bildung überhaupt nicht gehört werden; die sich sogar untereinander kaum ernstlich anhören, fast niemals aber zu lebendiger, fruchtbarer Auseinandersetzung untereinander gelangen. Nicht ›Leben und Ringen der Geister‹, sondern ödester Schultraditionalismus mit der Maxime ›Quieta non movere‹ ist das schließliche Ergebnis der Vielheit der ›Standpunkte‹ geworden. Da die ›Standpunkte‹ meist beruhen auf traditionalistischen Versuchen, ältere philosophische Gedankensysteme neu aufzuwärmen — im höchsten Falle mit geringen Abweichungen und sog. ›Zugeständnissen‹ an die ›Gegner‹ — so ist schon ein ernster Wille zur Verständigung unter den Standpunkts›vertretern‹ kaum zu erwarten. Denn solche Verständigung wäre möglich nur, wenn man ohne vorhergehendes Hinsehen auf bloße Traditionen die Tatsachen selbst, um die es sich handelt, wieder neu und rein in Augenschein zu nehmen suchte, — um erst hinterher die so gewonnenen Resultate mit lebendigen oder toten Traditionen in Verbindung zu bringen. Nur ein untergeordneter, in seiner Artung selbst sehr problematischer Zweig der Erkenntnisarten und Wissenschaften, die es mit Religion zu tun haben, hat dies getan: die sog. Religionspsychologie, auf die nach-

her die Rede kommt; die aber auf alle Fälle allen Begründungs- und Rechtfertigungsarten der Religion ganz ohnmächtig gegenübersteht. In der Philosophie der Religion herrschen dagegen nach wie vor die traditionalistisch in engsten Schulkreisen gepflegten »Systeme« z. B. des Thomismus und Neuthomismus, der kantischen und positivistischen, der hegelschen und neuhegelschen philosophischen und theologischen Schulen. Auch die junge pragmatische Religionsphilosophie ist nur eine bewußtere Formulierung uralter englischer Schultraditionen. Während diese traditionalistisch in engen Schulkreisen gepflegten »Standpunkte« — schon da sie von großen Geistern abstammen — wenigstens Eines für sich anführen können: daß ihre »Vertreter« die Fragen mit einiger methodischer Strenge und in ihrer zeitlosen Bedeutung behandeln, steht — völlig getrennt von ihnen, aber auf die Kreise der Bildung im Grunde allein wirksam — eine bewußt aktuelle Popularphilosophie, die schon wegen ihrer Methodenlosigkeit und des ihr mangelnden Ernstes für die Ewigkeitsbedeutung der Fragen, wegen nicht nur noch historisch, sondern auch sachlich keine Art von Verbindung und Kontinuität mit den welthistorischen Höhepunkten der Problemstellung in diesen Fragen mehr besitzt. Ob diese Art Popularphilosophie und moderner Erbauungsliteratur gepflegt wird von Naturforschern, gleich Häckel und Ostwald, die uneingedenk der Grenzen ihrer »Fächer« ihre für ihr »Fach« wertvollen Handwerkskategorien zu Weltbegriffen erweitern, ob von Pädagogen wie Fr. W. Förster, von »Écrivains« wie Nietzsche, von Predigern und Lebensreformatoren wie Johannes Müller u. a.: Auf endgültige Lösung der Pro-

bleme in allgemeingültig lehrhafter Form kann diese »Philosophie« der Grenzüberschreitungen oder doch der »guten Einfälle« und Aphorismen aus kritiklos aufgenommenen Beobachtungen des unmittelbaren Lebens heraus einen ernsthaften Anspruch nicht erheben. Sie vermag dies nicht, wie wertvoll sie im übrigen immer sei und wie sehr sie für sich anführen kann, sie sei das einzige wirkliche Lebensbrot eines geistig so tief gesunkenen Zeitalters wie es das unsrige ist. —

Der Versuch, aus dem Wesen der Philosophie und der Religion eine angemessene Verhältnisbestimmung beider zu gewinnen, sei eingeleitet mit einer kurzen Aufführung der typischen Lösungen, die diese Frage bisher fand. An diese Typologie anschließend möchte ich die Idee einer philosophischen Wesenslehre (Eidologie) des religiösen Aktes und Gegenstandes entwickeln. Sie darf beanspruchen, die philosophische Grunddisziplin zu sein, auf der sich nicht nur alle anderweitige philosophische Beschäftigung mit der Religion (Erkenntnis- und Wertungstheorie des religiösen Aktes, Metaphysik der Religion, Geschichtsphilosophie der Religion), sondern auch alle Religionswissenschaft (also Religionspsychologie, Religionsgeschichte, schließlich die mannigfachen Disziplinen der Theologie) als ihrem gemeinsamen Fundamente aufzubauen haben.

B. Der partielle und der totale Identitätstypus.

Die Lehren über das Verhältnis von Religion und Philosophie teilen sich in solche, die eine totale oder partielle Wesensidentität von Religion und dem Teile der Philosophie behaupten, der seit Aristoteles die »erste Philosophie«,

später Metaphysik, genannt wurde, und in solche, die eine Wesensverschiedenheit von Religion und Philosophie behaupten. Erst wo das letztere der Fall ist hat es Sinn, von einer sog. ›Religionsphilosophie‹ zu sprechen. Denn nur in diesem Falle ist nicht der Gegenstand der Religion — Gott — sondern die Religion selbst der Gegenstand der Philosophie. Der Ausdruck ›Religionsphilosophie‹ ist denn auch neueren Datums. Der gesamten Literatur der Philosophie bis auf Kant und Schleiermacher ist er unbekannt, und auch die Theologie kannte keine Disziplin dieses Namens. Der Name birgt denn auch selbst schon eine besondere Theorie über das Verhältnis von Religion und Philosophie in sich: den Gedanken nämlich, daß sich die Philosophie nicht direkt mit Gott, sondern — wenn überhaupt mit Gott — mit Gott nur durch die Religion hindurch zu beschäftigen habe. Solange man einen besonderen Zweig der Metaphysik annahm, der unmittelbar Wesen und Dasein Gottes zum Gegenstande der Erkenntnis hat, sprach man nirgends von ›Religionsphilosophie‹. Man nannte diesen Teil Natürliche Theologie, Rationale Theologie. Diese natürliche Theologie galt als gemeinsamer Teil der ganzen Theologie und der philosophischen Metaphysik. Die positive oder Offenbarungstheologie mit ihren wesensmäßig neuen Erkenntnisquellen (Selbstmitteilung Gottes an Personen und Tradition, ferner dogmatische Setzung) baute sich so direkt und unvermittelt durch eine sog. Religionsphilosophie auf die natürliche Theologie auf.

1. Dieses partielle Identitätssystem von Religion und Philosophie (Metaphysik) ist jener Typus der Verhältnisbestimmung beider, der in Europa am längsten gegolten

hat und die stärkste Verbreitung, besonders in den kirchlichen Schulen, gefunden hat. Seit Thomas Aquinas beherrschte dieses System auch mindestens den Hauptzug der kirchlichen Schultraditionen in Philosophie und Theologie bis zum heutigen Tage. Er wird von den Trägern dieser Tradition energisch verteidigt sowohl gegen alle Lehren, die der Religion (auch der natürlichen Religion) eine von den Erkenntnisquellen der Philosophie verschiedene Erkenntnisquelle einräumen wollen (Fideismus), als gegen die totalen Identitätssysteme (Gnosis und Traditionalismus), die in irgendeiner Form — sei es zugunsten des einen oder des andern Teils — die Scheidung einer natürlichen und einer positiv geoffenbarten Religion aufheben — eine Scheidung, die für die katholische Kirche auf Grund des bekannten Pauluswortes dogmatischen Geltungswert besitzt. Der Mensch kann ein sicheres Wissen um das Dasein Gottes mit Hilfe der philosophierenden Vernunft gewinnen, dringt aber in Gottes inneres Wesen (resp. in sein Wesen ohne seine äußere Beziehung auf die Welt) nur ein mit Hilfe der gläubigen Aufnahme des in der positiven Theologie dargelegten Inhaltes der Offenbarung in Christo. Das »sichere Wissen« gilt dabei seit der Wiedererweckung des Thomismus durch Leo XIII. als ein mittelbares Wissen resp. als ein solches, das ausschließlich durch Schlüsse gewonnen wird, die sich auf Dasein und Grundbeschaffenheit der Welt aufbauen. Die auf die augustinische Tradition zurückgehende, in den Oratorianerkreisen von Port Royal heimische Lehre von einem natürlichen unmittelbaren Wissen um Gott oder doch um das Göttliche wird — meist ohne tiefere Differenzierung der sehr verschiedenen Formen, die diese

Lehre annehmen kann und in der Geschichte annahm — ebenso wie der ihr nahestehende sog. ontologische Gottesbeweis meist kurzerhand als »Ontologismus« abgelehnt.

Die totalen Identitätssysteme können wir in die gnostischen und die traditionalistischen einteilen, je nachdem die gesamte Theologie hier in Philosophie oder die Philosophie (wenigstens als Metaphysik) ganz in die (positive) Theologie aufgehen soll.

2. Das Wesen der gnostischen Identitätssysteme besteht darin, daß die Religion (positive wie natürliche) nur als eine niedrigere Erkenntnisstufe der metaphysischen Erkenntnis angesehen wird. Religion wäre nach dieser Auffassung also im Grunde selbst eine Metaphysik, nur eine Metaphysik zweiter Klasse, eine Metaphysik »in Bildern und Symbolen«, eine Metaphysik durch das »Volk« und für das »Volk«. Die Religion ist also nach gnostischer Vorstellung ein Versuch, ohne methodisches Denken und ohne Zusammenhang mit der Wissenschaft, aber mit dem Wesen nach identischen Operationsarten des menschlichen Geistes und ohne andere und wesensverschiedene Stoffquellen der Anschauung und Erfahrung, als sie auch die Philosophie zur Verfügung hat, dieselben Gegenstände zu erkennen, dieselben Fragen zu behandeln, dieselben Grundbedürfnisse des menschlichen Gemütes zu befriedigen, die auch die Metaphysik erforscht, löst und befriedigt — nur so, daß die Religion unvollständig, bildlich-symbolisch und weit mehr den Bedürfnissen des menschlichen Herzens in seiner je historisch bestehenden Formung nachgebend verfährt, wogegen die Metaphysik vollständig, systematisch und in rational-begrifflicher Form im engen Zusammenhang mit der Wissenschaft vorgeht. Dieser Unterschied

erklärt sich für die gnostische Auffassung in letzter Linie soziologisch, insofern die Metaphysik die Religion der Denker ist, die Religion aber die Metaphysik der Massen. Der charakteristische Gegensatz von Exoterismus und Esoterismus ist daher für diesen Standpunkt wesentlich. Die allegorisch-symbolische Auslegung der für die Religion als »heilig« geltenden Schriften ist dann meist das Mittel, diesen Gegensatz so zu überwinden, daß die in der gnostischen Metaphysik gewonnenen Spekulationsresultate hinter den heiligen Worten als der »eigentliche Sinn« gesucht werden. Eine spezifisch religiöse Gegenstands- und Wertgruppe, die nur in einer besonderen Wesensklasse von Akten zugänglich wäre (den religiösen Akten wie Glauben, Anbeten, Verehren, Sichabhängig- oder Errettetwissen usw.), gibt es hiernach nicht. Ebensowenig gibt es ein besonderes Gut und Ziel des Menschen (Heil), das nur durch Religion und nicht durch Metaphysik zu erreichen wäre. Ferner gibt es nach gnostischer Auffassung keine besondere positive Selbstmitteilung Gottes über sich selbst an besondere Personen als Stoffquelle für die Religion, d. h. keine Offenbarung; wenigstens keine solche, die von den natürlichen philosophischen Erkenntnisquellen der Vernunft und der Welt-, Selbst- und Fremderfahrung in den höchsten Steigerungen ihrer Tätigkeit (z. B. als philosophische, künstlerische sog. Inspiration) verschieden wäre.

Wir finden diese Auffassung geschichtlich in größter Verbreitung im Buddhismus, im Neuplatonismus, bei den gnostischen Sekten; wir finden sie wieder in einem Teile der excessiven mittelalterlichen deutschen Mystik, bei B. Spinoza, und wir finden sie vor allem als ausdrückliche

oder mehr stillschweigende Voraussetzung bei den deutschen Philosophen der sog. »klassischen« Spekulation, bei J. G. Fichte, Hegel, Schelling — auch ganz ausdrücklich bei A. Schopenhauer und E. von Hartmann. Hegel drückt diese Auffassung aus, wenn er die Philosophie als »absolutes Wissen in der Form des Begriffs«, Religion als »absolutes Wissen in der Form der Vorstellung« definiert. Schopenhauer wird nicht müde, zu versichern, die Religion sei »Metaphysik fürs Volk« und alle Kirchen, Dogmen, Kulte seien Denkmäler des »metaphysischen Bedürfnisses« des Menschen. Eduard von Hartmann und sein Schüler Drews aber haben geradezu eine neue, den Ergebnissen ihrer Metaphysik entsprechende Dogmatik entwickelt, welche die positive christliche Dogmatik zu ersetzen berufen sei. Wenn der letztere die Behauptung schon E. von Hartmanns, nicht Christus Jesus, sondern Paulus sei der Stifter der christlichen Kirche gewesen durch eine Leugnung der Existenz Jesu und ferner durch den Versuch des Nachweises, es sei der Ideengehalt der christlichen Dogmatik nur ein verwickeltes Massenerzeugnis aus mannigfaltigen Elementen der Religionsgeschichte zu unterbauen sucht, so hat ihn die gnostische Voraussetzung, Religion sei jene untergeordnete Form der Befriedigung metaphysischer Bedürfnisse, methodisch dabei schon geleitet. Ganz bestimmte, ihm wesensmäßig zugehörige Auffassungen der Religion und alles zur Religion Gehörige sind mit dem gnostischen Standpunkt verknüpft. a) Die Religion hat nicht ihr Urmaß und ihre vollkommenste Urgestalt im Sein und Wesen einer heiligen Person, deren Aussagen als wahr von Gott gelten, weil sie es ist, die sie aussagt, sondern in einem von

allen Personen abgelösten Ideensystem, das nach außerpersonalen puren Sachnormen zu beurteilen ist. Der »Heilige« bewirkt daher weder ein neues Verhältnis des Menschen zu Gott, noch ist er der Mittler einer göttlichen Tat und Wirksamkeit, durch die ein solches Verhältnis entstände. Er ist nur eine Abart des Lehrers resp. eines Menschen, der als Metaphysiker tiefer erkannt hat und das Erkannte aussagt. b) Dem angemessen ist die soziologische Form, in der nur Gott gewußt wird, nicht die Kirche, sondern eine Art Schule, die religiöse Form der Unterweisung nicht Vorstellung heiliger Glaubensgüter zu pflichtgemäßer Annahme im Glauben, sondern Unterricht in einer metaphysischen Theorie. c) Der Glaubensakt ist ein unvollständiger Akt des Wissens um etwas, das durch ein von der Metaphysik aufzulösendes Bild oder Symbol hindurch dasjenige erfaßt, was der Metaphysiker in adäquater Form in Begriffen niederlegt. d) An Stelle der Offenbarung endlich als eines mitgeteilten Wissens tritt ein vom Menschen her spontan erworbenes Wissen. e) Da ferner eine Person nach Dasein und Wesen — wir werden es noch genauer zeigen — überhaupt nicht spontan und ohne ihre freie Einwilligung erkennbar ist, muß der gnostische Standpunkt schon seiner Methode allein nach, die personale Seinsform des Göttlichen leugnen. Das Göttliche ist ihm eine Substanz, eine Sache, eine Ordnung, ein logisches Subjekt — keinesfalls eine konkrete Person. Wie reich dies an Folgen ist, wird sich uns noch zeigen.

Nur kurz sei dazu bemerkt: Keine der möglichen Anschauungen über das Verhältnis von Religion und Philosophie ist so irrig und unzureichend wie diese. Keine wider-

streitet ferner so direkt und unrettbar allem, was wir heute über Wesen und Geschichte der Religion, ferner über die Psychologie des religiösen Lebens wissen. Nichts ist vielleicht heute, — wo sonst die religiösen Stellungnahmen so tief auseinandergehen, wie nur je — einheitlicher und sicherer angenommen von allen, die sich mit Religion verständnisvoll beschäftigen, als dies: daß Religion einen von Philosophie und Metaphysik grund- und wesensverschiedenen Ursprung im Menschengeiste hat, daß die Stifter der Religion — die großen homines religiosi — völlig andere menschliche Geistestypen gewesen, denn Metaphysiker und Philosophen; daß ferner ihre großen historischen Umbildungen niemals und nirgends erfolgt sind kraft einer neuen Metaphysik, sondern auf grundverschiedene Weise. Auch wenn es also eine Metaphysik gibt — eine vernunftgemäße Erkenntnis der letzten Seins- und Wesensgründe der Welt — so muß sowohl der Antrieb, der zu ihr führt, ferner ihre Methode des Vorgehens, ihr Ziel und ihr Gegenstand grund- und wesensverschieden sein von dem Antrieb, der Methode, dem Ziel und Gegenstand der Religion. Ich persönlich halte als Philosoph durchaus eine Metaphysik für möglich. Aber jede Lehre, die in der auch vollendet und allgemeingültig gedachten Metaphysik irgendeinen Ersatz oder gar das höhere Entwicklungsziel der Religion sieht, bleibt darum nicht minder grundirrig.

Der Gott der Religion und der Weltgrund der Metaphysik mögen realidentisch sein; als intentionale Gegenstände sind sie wesensverschieden. Der Gott des religiösen Bewußtseins ›ist‹ und lebt ausschließlich im religiösen Akt, nicht im metaphysischen Denken über

außerreligiöse Bestände und Wirklichkeiten. Das Ziel der Religion ist nicht rationale Erkenntnis des Weltgrundes, sondern das Heil des Menschen durch Lebensgemeinschaft mit Gott — Vergottung. Das religiöse Subjekt ist nicht der »einsame Denker«, sondern gleich ursprünglich wie das heilsbedürftige und heilssuchende Individuum enthält das Subjekt das Miteinander der Gruppe, in letzter Linie der Menschheit. Der religiöse Gott ist der Gott der heiligen Personen und Volksgott, nicht Wissensgott der »Gebildeten«. Die Quelle aller religiösen Wahrheit ist nicht wissenschaftliche Erörterung, sondern der Glaube an Aussagen des homo religiosus, des »Heiligen«, resp. eines Menschentypus, der folgende Kennzeichen hat: 1. Er besitzt als ganze ungeteilte Person eine keinem anderen Typus des menschlich Bedeutungsvollen — z. B. keinem Genius, keinem Helden — eignende charismatische Qualität, vermöge der er Glauben findet nur weil Er es ist, — der Träger dieser Qualität — der redet, handelt, sich äußert. 2. Er erlebt eine besondere, nur ihm eigene lebendige und reale Beziehung zum Göttlichen, als dem ewigen Heilsgrund, auf die er seine Aussagen und Weisungen, seine Autorität, seine Taten stützt. Seine Aussagen werden ihm vermöge seiner charismatischen Qualität als subjektiv und objektiv wahr von seiner Gefolgschaft geglaubt. Niemals wird wie beim Genius, beim Helden usw. seine Aussage, ihre Wahrheit und ihr Recht ermessen an einer außer ihm befindlichen Sachnorm (moralische, logische, ethische Normen) und nur anerkannt um dessentwillen, weil sein Wort, seine Tat, sein Werk mit diesen Normen übereinstimmt. Umgekehrt ist er als

Person die Norm seiner Aussagen, ausschließlich gestützt auf sein Gottesverhältnis.

Aber nicht minder irrig ist die zweite Verhältnisbestimmung, zu der einige Kirchenväter neigen, die wir ferner neuerdings viel ausgesprochener bei den sog. Traditionalisten finden. (De Maistre, Lamennais.) Sie will die Philosophie — als Metaphysik wenigstens — in Religion als Offenbarungslehre verschwinden lassen. Der Traditionalist benutzt Begriffe und Gedanken faktisch metaphysischer Herkunft, um einen Glaubensgehalt wirklich religiösen Ursprungs zu rationalisieren, zu systematisieren, zu formulieren. So benutzten die großen Väter und Lehrer der christlichen Kirche die beiden größten philosophischen Systeme der Griechen, den Platonismus und an zweiter Stelle den Aristotelismus, um die christliche Glaubenswahrheit rational zu durchdringen und zu erleuchten. — Für eine selbständige Philosophie blieb hier kein Raum. Aber auch gewisse Richtungen der protestantischen Theologie kommen diesem Lösungstypus nahe. Schon Luther versuchte die Philosophie abzuschütteln und die positive Theologie ihr gegenüber ganz selbständig und unabhängig zu stellen. In neuester Zeit hat die sehr erfolgreiche Theologie Albrecht Ritchls nur eine wesentlich negative, das menschliche Erkennen begrenzende Erkenntnistheorie als philosophische Grundlage der Theologie gelten lassen; sie hat Metaphysik und hat Theologie in Anlehnung bald mehr an Kant, bald mehr an einen agnostischen Positivismus ganz und gar geleugnet und so die Metaphysik in die Religion aufgehen lassen.

Auch diese Verhältnisbestimmung ist sicher eine grund-

irrige. Wie die erste der Ursprünglichkeit der Religion, so wird diese zweite Form der Identitätslehren der Philosophie, besonders der philosophischen Metaphysik, ihrem selbständigen Ursprung im Menschengeiste, ihrem besonderen Gegenstande und Ziel nicht gerecht.

Mit einem gewissen Schein von Recht freilich kann sich der Vertreter dieser traditionalistischen Ansicht auf die historische Tatsache berufen, daß die metaphysischen Systeme die wir vorfinden, allesamt gewisse Strukturähnlichkeiten aufweisen mit den positiv-religiösen Weltanschauungen, aus deren geistbindender Gewalt die Schöpfer dieser Systeme geschichtlich hervorgewachsen sind. So wird man z. B. in der griechischen Philosophie — die doch weit schärfer von der griechischen Religion abgesondert auftritt als z. B. die indische Philosophie vom Brahmanismus — trotz der grundverschiedenen Resultate und Methode ihrer Einzelsysteme gewisse tiefgreifende Züge der griechischen Religion wiederfinden. Die Vielheit des relativen Nebeneinander und der freischwebende Charakter der »Ideen« Platons — erst Augustin faßte die Ideen bewußt als »Gedanken Gottes« auf — hat mit dem griechischen Polytheismus eine gewisse Gestalt- und Strukturähnlichkeit. Malebranche meinte von den Entelechieen, den selbständigen Formkräften des Aristoteles, vielleicht historisch nicht ganz unrecht, daß sie nur die rationalisierten »heidnischen« griechischen Naturgötter seien. A. Comtes Auffassung des »metaphysischen Zeitalters« ist ihm darin gefolgt. Wie tief in der Seelenlehre fast aller griechischen Philosophen aus Asien stammende religiöse Seelenvorstellungen nachwirken, ja diese

Lehre geradezu formen, hat E. Rhode in seiner »Psyche« eingehend gezeigt. Die organologische Weltansicht Platons und Aristoteles', die auch alle Vorgänge in der toten Natur, aber auch die Seele und das Weltganze mit Kategorien begreifen will, die ohne Zweifel zuerst am organisierten Lebewesen gefunden sind, hat mit der gleichfalls organologisch begrenzten Religion der Griechen solche Ähnlichkeit. Das Fehlen eines Schöpfungsgedankens in Philosophie und Religion der Griechen ist darum nicht zufällig.

Raumhafte statische (also unzeithafte) Auffassung alles Daseins und eine Auffassung des ganzen Geisteslebens nach Analogie mit dem Gesichtssinn (*ἰδεῖν τῶν ἰδεῶν*) und der ihm gemäßen vorwiegenden intellektual-kontemplativen Welteinstellung, finden sich hier und dort. Wie vieles Ähnliche ließe sich hier noch aufzählen — weit hinaus über die positiv nachweisbaren Einwirkungen, die z. B. auf den Platonismus und die pythagoreische Schule die griechischen und asiatischen Religionen ausgeübt haben.

Wenn man ferner in der späteren christlichen Philosophie bis zur Spätscholastik immer mehr geneigt ist, anzunehmen, man vermöge rein vernunftgemäß und ohne Rekurs auf die Offenbarung mit denselben Denkmitteln der aristotelischen Philosophie Sätze streng zu beweisen, von deren Annahme Aristoteles weit entfernt war, z. B. die Weltschöpfung, die Personalität Gottes, die individuelle Unsterblichkeit usw. — Sätze, die sogar in nachweisbarem Wesenswiderspruch zu diesen Denkmitteln stehn —, so kann man verstehen, wenn viele Forscher dafürhalten, daß hier Subreptionen stattfinden aus der Religion in die Philosophie, daß also das vorgegebene rein rationale Denken,

das solches zu beweisen vermeint, von der religiösen Tradition heimlich und unbewußt schon genährt ist. Und ganz analog kann man in Kants Lehre — trotz ihrer vielfachen Wesensgegensätzlichkeit zum Luthertum wie zum Calvinismus — sehr vielfache Strukturähnlichkeiten zu diesen Formen des Altprotestantismus finden.

Wer aus Tatsachen dieser Art — denn nur als Beispiele für eine fast unermeßliche Anzahl solcher soll das Gesagte figurieren — den Schluß zöge, daß die Selbständigkeit der Philosophie — soweit sie mehr ist als Logik und Wissenschaftslehre — nur eine vermeintliche Selbständigkeit sei; daß die Metaphysik es sei, die heimlich von der Religion gelebt habe oder doch von Subreptionen religiöser Glaubensbestände in rationale Formen, resp. in Formen, denen ein rationaler Gedanken-Ursprung nur fälschlich angedichtet worden sei, hätte — rein historisch gesehn — ein nicht eben kleines Beweismaterial zur Hand. Der glaubensfeindliche Positivismus wie der glaubensfreundliche Traditionalismus — die ja dieselbe sensualistische Erkenntnistheorie zur Basis haben — haben dieses Material auch genügend herangezogen. Für Auguste Comte ist z. B. die ganze ›metaphysische Periode‹ des menschlichen Denkens und der menschlichen Einrichtungen im Grunde nur eine verwässerte und scheinrationale religiöse Periode, eine Periode, die in seiner Gesamtwürdigung ebensowohl gegen die religiös-personalistische wie gegen die im Werden befindliche positive Periode an Bedeutung und Wert weit zurücktritt.

Die traditionalistische Auffassung des Verhältnisses von Philosophie und Religion ist bei ihren ersten Vertretern (Joseph de Maistre, De Bonald, Lamennais) als bewußte

einseitige Reaktion gegen die Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts, gegen seine revolutionäre, alle positive Religion verleugnende ›natürliche‹ Theologie und sein revolutionäres Naturrecht entsprungen. So trägt sie alle Züge einer einseitigen Reaktionsphilosophie. Sie ist zugleich der Romantizismus auf westlichem und katholischem Boden. Sie neigt dazu, das Denken und die Vernunft auf die Sprache, die logischen Kategorien auf die grammatischen Kategorien zurückzuführen. Die Sprache selbst aber leitet sie auf die göttliche Uroffenbarung zurück. Wie der Sensualismus die sinnliche Empfindung und Wahrnehmung als letzte Quelle aller Erkenntnis ausgibt, die Erinnerungs- und Traditionsinhalte aber auf die Empfindung zurückzuleiten sucht, — als abgeblaßte Residuen der Empfindungen —, so versuchten die Traditionalisten in der Erinnerung und zwar in der gemeinsamen Erinnerung der Menschheit die ursprünglichste, letzte Quelle der Erkenntnis nachzuweisen. Die Wahrnehmung erfährt durch die gegebene Tradition eine so tiefgehende Umbildung, daß sie niemals von ihr völlig ›rein‹ ist und nur als zufällige Ausfüllung der traditionellen Kategorien des Denkens, nicht als neue Stoffquelle der Erkenntnis gelten kann. Diese Erinnerung und Tradition selbst aber leitet sich nicht aus früherem direkten Erlebniskontakt des menschlichen Geistes mit der Welt selber her — wie der Sensualismus annahm — sondern geht auf das Wort Gottes in der Uroffenbarung zurück.

Von großer Bedeutung war, daß der Traditionalismus die der Religion und Philosophie wesentliche Gemeinschaftsseite gegen den religiösen Individualismus der protestantischen Religionsformen neu und stark hervorhob. Lamennais steigerte diesen Gedanken in das grund-

irrige Extrem, daß er den sog. Gottesbeweis aus dem Consensus gentium zum ersten und fundamentalsten Gottesbeweis zu machen suchte — in dem Consensus selber aber ein höchstes Wahrheitskriterium zu finden meinte. Daß er aber eben hierdurch die wahrhaft universale religiöse Gemeinschaftsidee preisgab, indem er sie auf Gruppen einschränkte, die gemeinsamer Tradition teilhaftig sind, und daß er ferner in Konflikt geriet mit der kreatianistischen Lehre von der menschlichen Seele und der Lehre vom absoluten Wert jeder persönlichen Menschenseele, beachtete er nicht.

In neuester Zeit ist der Traditionalismus unter allerlei Modifikationen wieder erneuert worden von Männern wie Brunetière und Maurice Barrès in Frankreich, von James Balfour in England. Philosophisch und zumal erkenntnistheoretisch steht ihm nahe auch Henri Bergson, insofern er die Vernunft auf ein ursprüngliches Gedächtnis zurückführt, dessen Inhalte nicht auf Sinneswahrnehmung zurückgehen sollen.

Der Traditionalismus ist ein Gedankensystem, das die Selbständigkeit einer Religion zu einer Art Alleinherrschaft der Religion steigert, die weder dem Wesen der Philosophie noch dem Wesen der Religion entspricht.

Das erste was er verkennt, ist die selbständige Verwurzelung der Metaphysik im menschlichen Geiste: der Metaphysik als Bedürfnis, als Problem, als Gegenstand und als Methode der Erkenntnis.

Das sog. metaphysische Bedürfnis ist von den seelischen Motoren, die zur Religion führen, verschieden. Die Quelle, die alle Beschäftigung mit der Metaphysik speist, ist die Verwunderung, daß überhaupt Etwas ist und

nicht lieber Nichts. Es ist eine ganz bestimmte Emotion, die diese eigenartige Grenzfrage aller spekulativen Fragen im Menschen auslöst, — die wir die metaphysische nennen — ja in gewissem Sinne dieser Frage Wurzel ist. Diese Verwunderung verdichtet sich zur Frage nach der Wesensbestimmung dessen, was ist — unabhängig von aller menschlichen Organisation und menschlichen Deutung — und was es sei, das innerhalb dieses an sich bestehenden Seienden alles andere Seiende trägt, bestimmt, bewirkt. Die Frage nach dem Wesen der an sich bestehenden Welt und des sie bedingenden Urgrundes: das ist die metaphysische Frage katexochen. Im Gegensatze hierzu ist Religion gegründet in Gottesliebe und in Verlangen nach einem endgültigen Heile des Menschen selbst und aller Dinge. Religion ist also zuvörderst ein Heilsweg. Das Summum bonum, nicht das absolut Wirkliche und sein Wesen ist der erste Intentionsgegenstand des religiösen Aktes.

Diese Wesensverschiedenheit der dauernden und essentiellen subjektiven Quelle der Metaphysik und der Religion schließt nicht aus einen im Wesen der beiderseitigen Intentionsgegenstände selber gelegenen Zusammenhang, — einen Zusammenhang der beiderseitigen Intentionen im menschlichen Geiste und der beiden Intentionsgegenstände in ein und derselben — möglichen — Realität. Denn das ist apriori klar, daß die Wesenseigenart des absolut Wirklichen, d. h. des Wirklichen, das allem Wirklichen zugrunde liegt Heil oder Unheil aller Dinge — mit Einschluß des Menschen — entscheiden muß, daß es für dieses Heil oder Unheil sozusagen eine letzte Instanz ist. Und auch das ist apriori klar, daß das absolut

Heilige und Göttliche, das seinem Wesen nach das Verlangen der Dinge befriedigen kann, realiter dies nur vermag, wenn es außerdem auch noch ist das absolut Wirkliche, von dem alles andere abhängt. Aber dieser innere Sachzusammenhang des Intentionsgegenstandes der Metaphysik und der Religion schließt die grundverschiedene Wesensintention und die auf dieser Verschiedenheit beruhende Verschiedenheit der Entwicklungsgesetze und Entwicklungsverläufe von Religion und Metaphysik nicht aus. Die Heilsfrage bleibt sekundär für den Metaphysiker; die Erkenntnis des absolut Wirklichen sekundär für den Religiösen. Das Heil und die Liebe zum Heil aller Dinge bleiben selbständige Urkategorien der Religion; das Seiende, wie es an sich ist, bleibt die selbständige Urkategorie der Metaphysik. Niemals läßt sich die Idee des Heilstiftenden als des absolut Heiligen-Göttlichen, die als letztes Ziel vor allem religiösen Suchen steht — ja ihm die Einheit des religiösen Suchens erst erteilt — analytisch herleiten aus der Idee des absolut Realen. Niemals auch umgekehrt die letztere Idee aus der ersteren. Nur das steht fest, daß Metaphysik und Religion zu einem identisch Realen führen müssen — sollen sie ihr Ziel erreichen —, zu einem Realen, das beiden wesensverschiedenen Intentionsgegenständen letzte reale Bedeutung gibt.

Insofern gibt es allerdings ein identisches Teilelement auch in den intentionalen Gegenständen von Religion und Metaphysik, auf dem ihr notwendiger Zusammenhang auch im menschlichen Geiste in letzter Linie beruht. Dieses Teilelement ist der Gegenstand des Begriffes: Ens a se — wenn in ihm »Ens« so gefaßt ist, daß es sowohl gegen den Begriff des absolut Realen als gegen den des absolut hei-

ligen Gutes noch indifferent ist. Aber es wäre irrig zu sagen, die Religion übernehme den Gedanken des Ens a se aus der Metaphysik, wie es auch falsch wäre, ein entgegengesetztes Übernehmen zu setzen. Das »Ens a se« ist also immer auch das letzte logische Subjekt aller metaphysischen und religiösen Prädizierungen. Die Art aber, wie es intentional gefaßt wird, und der Wesensaspekt, in denen es sich dem metaphysischen und religiösen Wissen darstellt, die Art auch, wie es in Beziehung und Zusammenhang gebracht wird mit allem Ens ab alio, bleibt in Metaphysik und Religion verschieden. Der Weg der Religion geht immer aus von dem Gehalt eines absoluten Heiligen und Heilskräftigen, von dem sekundär gezeigt wird, es sei dieses Ens a se auch der absolute Wirklichkeitsgrund der Dinge. Der Weg der Metaphysik geht immer aus von einer Wesensbestimmung des absolut Wirklichen, von dem sekundär gezeigt wird, die personale Einigkeit mit ihm führe auch den Menschen (oder die Konformität der Dinge mit ihm führe auch die Dinge) zu ihrem Heile.

Die Frage also, wie weit der metaphysische Weg zum Weltgrund auch dasjenige mit begründe, was in der Gottesidee des religiösen Erlebnisses enthalten sei, setzt offenbar die Erkenntnis des Wesensgehalts des religiösen Erlebnisses voraus. Stets bedarf dieser Gehalt einer besonderen Untersuchung. Der Glaube an den Gott (der Religion) lebt — auch als natürlicher Religionsglaube — nicht von Gnaden der Metaphysik, — sowenig wie die Erkenntnis des Weltgrundes von Gnaden des religiösen Glaubens. Beide Entia intentionalia können daher — de facto — auch weitgehend auseinandergehen, trotz ihrer apriori

gewissen notwendigen realen Identität. Denn diese reale Identität oder die Einsicht in sie ist nicht beruhend auf einer vorgefundenen Inhaltsidentität der beiden Entia — sondern es ist ein apriorischer Satz, daß sie bestehe. Die Grundlage dieses Satzes ist die Einheit des Menschengeistes und die notwendige Widerspruchslosigkeit aller seiner Setzungen. Eben darum können (subjektive) Vernunft und religiöse Akte (als Auffassungsformen aller Offenbarung, der natürlichen und der übernatürlichen) sehr wohl auf verschiedene Inhaltsmomente des Ens a se führen — ohne daß hierdurch die Realidentität des Weltgrundes der Metaphysik und des Gottes der Religion in Zweifel gesetzt wäre.

Eine ganze Fülle von Gefahren für die rechte Religionsbegründung werden erst durch diese unsere Auffassung vermieden.

1. Die Gefahr des exzessiven Rationalismus, der auch Offenbarungsinhalte (z. B. Gottes Liebe und Erbarmen, Langmut und Güte im moralischen Sinne, nicht im Sinne bloßer Seins-Vollkommenheit) schon aus dem Ens a se — ohne neue Stoffquellen des religiösen Anschauens und Wertnehmens — ableiten möchte: und der Offenbarung schließlich überflüssig machte, so er konsequent aufträte.

2. Die andere Gefahr, — falls dieser Fehler vermieden wird und der rationalen Abteilung zufällige Schranken z. B. da auferlegt werden, wo es die Autorität der Kirche gebietet —: daß der logischen Entwicklung willkürlich und ohne objektiven Grund in der Sache zugleich Halt geboten werde. Dies ist das Verfahren vieler Neuscholastiker, die als gläubige Glieder der Kirche ihrer rational konstruk-

tiven Methode zwar Schranken setzen, wo der offensichtliche Offenbarungsinhalt beginnt, aber vermöge ihrer Methode selbst gar nicht begründen können, warum sie es grade jetzt tun und nicht erst vorher oder später.

3. Die Gefahr des Übersehens der notwendigen Inhaltsdifferenzen des religiösen und metaphysischen Gottes und seiner Attribute. Z. B.: der Intentions-Gott der Religion kennt Zorn, Rache, Liebe und zwar in abwechselnden Zuständen. Der metaphysische Gott ist ein absolut unveränderliches Ens und — ohne diese möglichen Prädikate. Der religiöse ›Gott‹ wendet seinen Blick mir oder ganzen Völkern zu (im Gebete intensiver als sonst); er ist bald freundlich zu mir, bald mir zürnend über meine Sünde. Der metaphysische Gott kann all dies nicht sein. Der Gott der Religion schlägt die Sünder mit neuer Sünde, verteilt seine Gnaden und Ungnaden nach freiem, unerforschlichem Ermessen — der metaphysiche Gott ist ein starres Ens, in dem alles ewig (überzeitlich) und notwendig ist. Der religiöse Gott ist ›lebendiger Gott‹ — womit alles Wesentliche gesagt ist.

Die apriorische Einsicht in die Realidentität des Gottes der Metaphysik und der Religion fordert einen wahren und wirklichen Ausgleich dieser scheinbaren Widersprüche. Und d. h. etwas völlig anderes, als die Widersprüche ›übersehen‹. Ausgleich ist ferner etwas völlig anderes als ein Versehen fortwährender Subreption, vermöge der man entweder Inhalte und Merkmale des (intentionalen) Gebets- und Glaubensgottes in die metaphysische Idee von außen hereinträgt, aber sich einbildet, sie (analytisch) gefunden zu haben; oder umgekehrt in den Gott der religiösen Intention metaphysische Attribute

einmischt, die er nicht besitzt. Diese Widersprüche können gelöst werden. Sie werden es prinzipiell dadurch, daß man das scheinbare Wechselnde, Veränderliche, was zum (intentionalen) Gebetsgott wesentlich gehört, ferner seine scheinbare »anthropopathischen« Bestimmungen (Zorn usw.) je auf den Wechsel und die Veränderung bloß verschiedener Gesichtspunkte des endlichen Wesens auf Gott nachträglich zurückführt, oder was das scheinbar Anthropopathische betrifft, auf Analogien, die zwar ein Wesentliches in Gott treffen, was der rationale Gottesgedanke nicht geben kann, die aber nur als Analogien, nicht als adäquate Bestimmungen Gottes angesehen werden dürfen.

4. Ferner wird durch die Anerkennung dieser »scheinbaren Widersprüche« vermieden, daß der »notwendige« Schein sowohl der »Leere und Starrheit des metaphysischen Gottes«, als der »notwendige Schein« der Anthropopathie des religiösen Gottes voll begriffen wird. Denn auch der metaphysische Gott — nicht nur der religiöse — wird als Intentionsgegenstand ein notwendig unvollständiger. Gott ist ja nicht sempitern (immerseiend), sondern aetern (überzeitlich). Gerade die Aeternitas Gottes erlaubt nicht nur, sondern fordert sogar, daß einem endlichen Wesen, dessen Lebensinhalt in der Zeit abrollt, das ewige überzeitliche Sein in seiner Lebensgemeinschaft mit ihm nicht als sempitern, d. h. alle Zeit erfüllend, sondern als veränderlich erscheine; obzwar Gott nicht veränderlich ist, und obzwar die Aeternitas auch das Sein und Wesensidentischsein des Ewigen in jedem Teile der Zeit in sich enthält. Aber diese Sempiternitas erschöpft die Ewigkeit nicht. Das Ewige enthält in sich auch die

Inhalte aller möglichen Veränderung — nur ohne die Form der Veränderung. Wenn die Metaphysik die zeithafte Seins-Form des Ewigen, d. h. die Sempiternitas vertritt, so vertritt die Religion die Fülle des Ewigen als eines über Veränderung und stetiger Dauer Erhabenen. Erst Metaphysik und Religion zusammen ergeben ein inadaequates Bild, einen inadaequaten Eindruck vom Ewigen.

5. Wir müssen also einsehen, daß der adäquateste Gottesbesitz, die maximalste Teilnahme unseres Seins an seinem Sein, erst durch die widerstreitlose und widerspruchslose Zusammenschau des religiösen Gottes und des metaphysischen »Weltgrundes« erzielt werden kann. Sie kann also weder erzielt werden dadurch, daß der metaphysische »Gott«, noch dadurch, daß der religiöse Gott zum Maße des je anderen Intentionsgegenstandes, sei es ganz oder zum Teile, gemacht wird. Das erstere zu tun, ist der Grundirrtum jeder Denkrichtung, die behauptet, die natürliche Theologie (nicht die natürliche Religion) sei Sach-Voraussetzung für die Erfahrungstheologie der Offenbarung. Denn auch die natürliche Religion ist Religion (nicht bloß unvollkommenes, unmethodisches Schließen). Sie lebt in religiösen Akten. Die natürliche Offenbarung Gottes in seinem Werk, wie es der Apostel im Auge hat, beruht auf einem symbolischen Ausdrucksverhältnis Gottes in der Natur und Seele, im »Spiegeln« seiner in der Natur, in einem Hinweisen, Hindeuten der Dinge selbst und ihres (objektiven) Sinnes auf Gott als dem Grundsinn der Welt, — lauter Dinge, die nur der religiöse Akt in der (frommen) Naturbetrachtung und Seelenbetrachtung erfaßt und erfassen kann — nicht aber die

nach dem Kausalprinzip schließende Vernunft in Naturwissenschaft und Psychologie.

Das Zweite zu tun, ist der Grundirrtum des (vorzüglich bei den Protestanten) zu findenden Fideismus und Traditionalismus, einer Richtung, die Metaphysik und natürliche Theologie überhaupt leugnet und die notwendig die Gottesidee partikularisieren muß und schließlich auch den Universalismus der Religion untergräbt. Hier gilt vielmehr:

Der wahre Gott ist nicht so leer und starr wie der Gott der Metaphysik.

Der wahre Gott ist nicht so eng und lebendig wie der Gott des bloßen Glaubens.

6. Die Einfachheit und Unteilbarkeit Gottes fordert, daß wir es streng vermeiden, die verschiedenen Wege zum Ens a se, die als »verschiedene« einem endlich teilbaren Geistwesen konstitutiv sind, in das Wesen Gottes selbst hineinzulegen. Wird aber der Gott der Metaphysik und der Religion oder wird je eines dieser Entia intentionalia der Vernunft und des Glaubens uns irgendwie zum Maße des anderen, so wird dieser Fehler des Hineintragens geradezu notwendig.

C. Dualistische Typen von Glauben und Wissen.

Die bisher betrachteten drei Verhältnisbestimmungen von Religion und Metaphysik setzen die Existenz und die Möglichkeit einer Metaphysik voraus. Ganz neue Versuche, dies Verhältnis zu bestimmen, mußten einsetzen, wenn — wie es durch weit verbreitete Denkrichtungen geschah — die Möglichkeit und das Recht einer Metaphysik bestritten wurde. Für alle jene, die Religion ganz oder partiell mit der Metaphysik identifiziert hatten, mußte dann die

Religion ohne weiteres in ihrer Grundlage mit zerstört werden. Da indes die Religion im Sein und Leben der Völker viel tiefer wurzelte wie die Metaphysik, so war es eben diese Preisgabe einer Metaphysik in den mannigfachen Formen des metaphysischen Agnostizismus, die den Antrieb bildete, die Religion ganz und gar von der Metaphysik zu scheiden und zu versuchen, ihr eine neue und andersartige Basis zu verleihen. Diese Basis mußte auf alle Fälle atheoretisch sein in dem Sinne, daß man in der Seinserkenntnis überhaupt kein Fundament der Religion mehr suchte, sondern in irgendeiner Gesetzlichkeit atheoretischer Akte, sei es (wie bei Kant) solcher aus der Ordnung der Moral und des praktischen Lebens, sei es besonderer und spezifischer religiöser Akte. (Zuerst Schleiermacher.) Die beiden Systeme einer exklusiven Moraltheologie und des sog. Fideismus gingen hieraus hervor.

Die metaphysisch agnostischen Richtungen der Philosophie kommen indes aus ganz verschiedenen Gründen zu einer Verwerfung der theoretischen Metaphysik. Hier sei nur auf eine Verschiedenheit hingedeutet, die häufig übersehen worden ist und die doch für das Verhältnis der agnostischen Philosophien zur Religion von großer Bedeutung ist. Der positivistisch-sensualistische Agnostizismus kehrt seine Spitze nicht nur gegen alle möglichen Antworten und Lösungen metaphysischer Fragen und Probleme, sondern gegen Sinn und Rechtsgültigkeit dieser Fragen selbst. Das ist sein prinzipieller Unterschied von den Kantischen agnostischen Schulen, die Sinn und Rechtsgültigkeit metaphysischer Fragen und Probleme bestehen lassen und die nur leugnen, daß mit den Operationen

des menschlichen Verstandes eine Lösung dieser Fragen auf theoretischem Wege je möglich sei. So sind für Kant die »Vernunftideen« von Seele, Welt und Gott als Ideen der Totalität der Bedingungen je alles Seelischen, Physischen und Seienden überhaupt so wenig auf Sensationen zurückführbar wie die kategorialen Formen des Verstandes und die Formen der reinen Anschauung. Sie sind »Ideen«, die die Vernunft notwendig und spontan als ihre ewigen Probleme hervorbringt, deren Gegenstand aber ebenso notwendig unerkennbar ist, so daß ihnen für die Theorie keine konstitutive, sondern nur die regulative Bedeutung zukommt, den Verstandesgebrauch in der Aufsuchung von Gesetzesbeziehungen nach Möglichkeit zu vereinheitlichen. Für den praktischen Vernunftgebrauch aber grenzen dieselben »Ideen« gleichsam einen bestimmt umschriebenen, nur theoretisch erkenntnisleeren Bereich möglicher Gegenstände ab, der durch die vernunftnotwendigen »Postulate« der natürlichen Moraltheologie hinterher ausgefüllt wird.

Im Gegensatz hierzu verfährt der Positivismus nach der seiner sensualistischen Erkenntnislehre genau entsprechenden Maxime E. Machs, daß Fragen entweder gelöst werden können oder daß ihre Sinnlosigkeit müßte aufgewiesen werden können. Stellen wir eine Frage, für deren Entscheidung keine mögliche Kombination von sinnlichem Beobachtungsmaterial kann angegeben werden, so ist die Frage selbst eine sinnlose resp. die in ihr enthaltenen Begriffe rechtswidrig gebildet oder doch ihre Verknüpfung im Frageverhalt eine sinnwidrige. So behauptet der sensualistische Positivismus weit mehr wie die theoretische Unbeantwortbarkeit metaphysischer Fragen; er behauptet

ihre Sinnwidrigkeit. Dies ist für die geschichtliche Auffassung der Metaphysik und Religion von erheblicher Tragweite. Der Positivismus kommt hierdurch zur Grundansicht, daß die religiöse wie die metaphysische Daseinsproblematik für den Menschen überhaupt keine in seinem geistigen Wesen gelegene sei (also auch keine historisch dauernde), sondern daß sie nur eine ›historische Kategorie‹ sei für einen bestimmten Stand von Geschichte und Gesellschaft des Menschen, also auch in Zukunft einmal vollkommen preisgegeben werden müsse und werde. Der Mensch wird in steigender Anpassung an das Universum die metaphysischen und religiösen Fragen überhaupt nicht mehr stellen, da er ihre Sinnwidrigkeit wird begriffen haben. Dahingegen bleiben für den Agnostizismus Kants und seiner Schulen die metaphysischen und religiösen Fragen dauernd sinnvolle und rechtsgültige, nur ebenso dauernd theoretisch unlösbare.

Es ist nun auch klar, warum nur der theoretische Agnostizismus des zweiten Typus ein Wesensverhältnis von Philosophie und Religion annehmen kann. Der positivistische Agnostizismus kann gegenüber der Religion und Metaphysik nur eine theoretische Aufgabe anerkennen: die Aufgabe ihrer Deskription als seelischer Erscheinungen des Menschenlebens und die psychologische, historische und soziologische Erklärung dieser Erscheinungen. Im höchsten Falle kann er für gewisse Zeitalter ihre biologische und soziologische Nützlichkeit dartun.

Sehr mannigfach und in ihren einzelnen Ausgestaltungen hier nicht zu verfolgen sind die Formen der Religionsbegründung, die aus dem anderen Typus des metaphysischen Agnostizismus dann hervorgingen. Ihm bleibt ja für

eine religiöse Erkenntnistheorie und Wertungslehre auf alle Fälle freier Raum. Sie hätte die dauernden Wurzeln der Religion im menschlichen Geiste auf alle Fälle bloßzulegen und das Fundierungsverhältnis der Aktgefüge, in denen sich die religiösen Gegenstände darstellen und realisieren, zu bestimmen. Was über diese Transzendentalphilosophie und -psychologie der Religion[1] aber hinausgeht, das fiele dann sofort der Geschichtsphilosophie als der Darstellung der Stufen und des Weges anheim, in denen sich diese transzendentale Uranlage des vernünftigen Geistes in der Geschichte realisierte.

Diese letztere Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion stellt ein Schema dar, in das eine erhebliche Anzahl von Religionsbegründungsversuchen hineingehören, die wir zum Teil modernen Philosophen, teils protestantischen Theologen verdanken. Es seien hier genannt die Versuche von Ritschl und seinen Schülern Kaftan und Herrmann, die am resolutesten die Metaphysik ausschalten (der erstere unter den letztgenannten auf mehr positivistischer, der letztere auf neukantischer Basis); ferner Ernst Troeltsch, der trotz allerhand Einräumungen, die er einer an Hegel und Eucken orientierten Metaphysik macht, doch gleichfalls in einer transzendentalphilosophischen Erneuerung der Vernunftwurzeln der Religion aus der Idee ihrer Möglichkeit heraus die Fundamentallehre der Religionsbegründung erblickt; ferner Wobbermin, der in einer »Transzendentalpsychologie« der Religion die Aktformen aus dem empirisch religiösen Lebensmaterial herausheben

[1] Weder der positivistische noch der kantische metaphysische Agnostizismus ist haltbar. Vielmehr gibt es eine klar umschriebene (ewige) Aufgabe der Metaphysik und einen sicheren erkenntnistheoretischen Aufweis ihrer Möglichkeit mit rein theoretischen Mitteln des Geistes.

möchte, in denen sich der religiöse Gegenstand darstellt; endlich auch Rudolf Otto, der trotz andersartiger phänomenologischer Ansätze zur Wesensbestimmung des Heiligen am Schlusse seines tiefen und schönen Buches »Das Heilige«, Breslau 1917, doch wieder zurückfällt in eine an Kant und Fries orientierte Auffassung dieses Heiligen als einer subjektiven Vernunftkategorie, die dem gegebenen Sinnesmaterial »aufgeprägt« (also nicht als Gegenstandsbestimmtheit vorgefunden) werde. —

Auch diese dualistischen Verhältnisbestimmungen von Philosophie und Religion halten wir für widerstreitend dem Wesen von Religion und Philosophie.

Eine ganze Reihe fundamentaler Sätze, die auch die Religion aus der Sinnlogik der religiösen Akte selbst heraus als wahr setzt, können mit Hilfe der Metaphysik außerdem philosophisch erwiesen werden. Ich rechne dazu (nur beispielsweise) die Existenz eines Seienden, das nur aus seinem Wesen selbst heraus Dasein hat; die Existenz dieses Ens a se als prima causa alles kontingent Daseienden (als Ausschnittes des aus dem Inbegriff des in der Eidologie entwickelten Wesensmöglichen); die Geistigkeit und Vernünftigkeit dieses Ens a se und seine Natur als Summum bonum und Endziel aller Regsamkeiten der Welt; seine Unendlichkeit. Keinesfalls aber rechne ich dazu seine faktische Personalität. Zum philosophisch Erkennbaren gehört ferner die spezifische Geistigkeit und Vernünftigkeit der Menschenseele, ihre Wesenszugehörigkeit zu einem Leibe und gleichwohl ihre reale Trennbarkeit von seinem Dasein; die Wesensideen von höheren und reineren Geistern als sie die geistigen Menschenseelen darstellen; die personale Fortdauer der Menschen-

seele hinaus über den Tod (nicht aber ihre Unsterblichkeit überhaupt); ferner die Existenz einer Freiheit des Geistes und speziell des Wollens, die über alle Arten von Gesetzlichkeiten des untergeistigen Seins und Geschehens im Menschen selbst und aller übrigen Natur *spezifisch* hinausreicht.

Was ich aber gleichwohl aufs bestimmteste leugne (im wohlbewußten Gegensatze zu dem partiellen Identitätssystem von Religion und Metaphysik), ist die Behauptung, es *gründe* die Religion ihre eigenen Fundamentalartikel (also auch die natürlichen) irgendwie auf diese metaphysischen Sätze in dem Sinne, daß diese Artikel evidenzlos, oder ungegründet und falsch würden, wenn nicht auf die Metaphysik Berufung ergriffen würde.

Soweit einige der hier »dualistisch« genannten Theorien nichts anderes behaupten, als die Selbständigkeit der Religion (auch gegenüber der Metaphysik), zollen wir ihnen vielmehr Beifall. Nur die Art und Weise, in der sie diese Selbständigkeit begründen, weisen wir zurück. Davon ist später noch die Rede.

Die These von der Selbständigkeit und Insichgegründetheit der Religion (auch der natürlichen Religion) schließt eine Verhältnisbestimmung ihres Wesens zur Metaphysik nicht aus, die ich das *Konformitätssystem von Religion und Metaphysik* nenne und die ich sowohl den totalen und partiellen als den dualistischen Systemen entgegensetze, die oben genannt wurden.

D. Das Konformitätssystem.

Das erste, was das Konformitätssystem leistet, ist darin beschlossen, daß es — ohne wie die dualistischen

Systeme Glauben und Wissen auseinanderzureißen, ohne den großen Satz zu verletzen: Gratia perficit naturam, non negat — ebensowohl die Einheit der Religion als die Einheit der Metaphysik wahrhaft festzuhalten erlaubt.

1. Religion ist nun einmal in jeder Gestalt Religion und nicht Metaphysik. Schon die wichtige und unerläßliche Unterscheidung zwischen natürlicher und offenbarter Religion ist eine Unterscheidung innerhalb der Religion selbst. Sie ist ferner keine Scheidung die im Gegenstandsbereiche und im Wahrheitsbestande der Religion selber irgendwie angetroffen würde. Es gibt keinen natürlichen Gott und einen Offenbarungsgott, sondern nur einen Gott. Auch in einem lebendigen religiösen Akt gibt es keine Teilfunktionen, die dieser Unterscheidung entsprechen. Nur ein Unterschied in den Erkenntnisquellen, durch die bestimmte Attribute Gottes (und anderer religiöser Gegenstände) nachträglich begründet und vor dem rationalen (theologischen) Bewußtsein gesichert werden, darf mit der Unterscheidung gemeint sein. Wird dies Verhältnis nicht streng geachtet, so ist die Einheit der religiösen Wahrheit und noch mehr des religiösen Lebens sofort schwer gefährdet. Es besteht dann sofort die Gefahr, daß die natürliche Religion sich also verselbständigt, wie es in der Natur- und Vernunftreligion des 18. Jahrhunderts seit Herbert von Cherbury geschah. Die ›natürliche Religion‹ erscheint dann nicht als bloße Begründungsstufe der einen wahren an sich ungeteilten Religion, sondern wirft sich zur Norm und zum Maßstab der positiven Religion auf. Und diese Gefahr wächst bedeutend, wenn — wie es im partiellen Identitätssystem geschieht — die ›natürliche Religion‹ gar noch mit einer ganz anderen

Wesensgattung von Wissen gleichgesetzt wird, — nämlich dem metaphysischen Wissen. Sogar der Begriff ›Glaube an das Dasein Gottes‹ wird dann evident sinnlos, da wir vom Dasein Gottes hiernach überhaupt keinen Glauben, sondern nur ein Wissen haben können. Sieht man die Sache außerdem geschichtlich an, so könnte man unschwer zeigen, wie der ungeheure Irrweg des 18. Jahrhunderts zu Vernunftreligion und Deismus seinen Ursprung und seinen Nährboden hatte gerade in dem System, das wir das partielle Identitätssystem genannt hatten. Religion fließt in jeder ihrer Formen des Inhaltsreichtums eben immerdar aus einer Quelle: objektiv aus der (selbst stufenförmigen und stufenreichen) ›Offenbarung‹ Gottes, subjektiv aus dem Glauben. Hierbei verstehe ich unter ›Offenbarung‹ nicht das, was die positiven Theologen ›die Offenbarung‹ nennen, auch nicht wahre Offenbarung (geschweige ›positive‹ Offenbarung), sondern allein die spezifische Gegebenheitsart jeder Art Anschauungs- und Erlebensdaten eines Gegenstandes vom Wesen des Göttlichen und Heiligen, nämlich die spezifische Gegebenheitsart des Mitgeteiltseins oder Mitgeteiltwerdens — sei es auf unmittelbare, sei es auf mittelbare Weise. Das Wesen dieser Erkenntnisart steht im Gegensatze zu allen spontanen Erkenntnisakten; und es ist nicht eine bloß objektive Unterscheidung der kausalen Art, durch die Wissen im Menschen zustande kommt, sondern es ist eine im erlebbaren Erkenntnisprozesse selbst gelegene grundverschiedene Art der möglichen Evidenzbildung, um die es sich hier handelt. Alles religiöse Wissen um Gott ist ein Wissen auch durch Gott im Sinne der Art der Empfängnis des Wissens selber. Dieser alte, große

Grundsatz allein gibt der Religion jene letzte Einheit, deren sie bedarf. Auch der notwendige Unterschied natürlicher und positiver Offenbarungsreligion kann diesen Grundsatz nicht aufheben. Er muß sich auf den Unterschied ›natürlicher Offenbarung‹ und ›positiver Offenbarung‹, resp. auf eine erweiterte Lehre von der Gliederung und den Stufen der Offenbarung (in jenem formalsten, religionsphilosophischen Sinne) zurückführen lassen und läßt sich auch darauf zurückführen.

Daß die Metaphysik dessenungeachtet ganz frei und aus sich selbst heraus zu Einsichten kommt, welche die eigengesetzliche Entfaltung der Religion auf ihren höchsten Stufen mitenthält, das ist nur ein sicheres Zeichen jener tieferen Einheit der menschlichen Natur, des menschlichen Geistes und des Seins, die sich jenseits aller Absichtlichkeiten und bloß willkürlich ›gewollten‹ (d. h. im Grunde immer nur zu engen und tatsächliche Risse verbergenden) ›Einheit‹ von selber durchsetzt und darlegt; eben dann darlegt, wenn allem, was wahrhaft in uns ›vom Geiste‹ ist, freier und eigengesetzlicher Spielraum seiner Entwicklung gewährt wird.

2. Aber auch die Selbständigkeit und die ganze mögliche Inhaltsfülle der Metaphysik ist nur auf dem Boden des Konformitätssystems gewahrt. Soll die Metaphysik oder doch ihr zentralster Teil, die Lehre vom Weltgrund gleichzeitig die natürliche Theologie als notwendige Grundlage der positiven Theologie sein, so ist — auch beim besten Willen, de fide geltende Glaubenssätze und freie Vernunftforschung zu trennen — im Grunde gar nichts anderes möglich, als daß eine Reihe Resultate einer bestimmten historischen Metaphysik, ja schließlich eine ganz

bestimmte Methode ihrer Auffindung und eine ganz bestimmte Schule, in der diese Methode gültig wurde, selber den Charakter einer vermeintlichen Glaubenswahrheit annimmt. Nicht nur bestimmte Resultate, sondern überdies eine ganz bestimmte Vernunftmethode ihrer Auffindung unter eine Sanktion stellen zu wollen, die ihren Rechtsgrund auf die positive Offenbarung zurückführt, ist aber sachlich widersinnig. Offenbarung mag noch mit Fug und Grund die Grenzen ihrer Gültigkeit im Verhältnis zur spontanen Vernunfttätigkeit des Menschen selbst und ex se bestimmen, so wie es durch die Paulusworte über die natürliche Erkenntnis des göttlichen Werkmeisters aus seinem Werk ja auch prinzipiell geschieht. Über die positive Methode aber, nach der diese Erkenntnis zu finden sei, kann der Verwaltung der positiven Glaubensgüter ein befugtes Urteil mit dogmatischer Geltung nicht zustehen. Wird ein solches Urteil aber gleichwohl beansprucht, so heißt dies genau soviel als eine bestimmte Schule der Metaphysik — indirekt auch einer ganzen Philosophie — zu dogmatisieren und eine Glaubenslehre aus ihr zu machen. Dies ist aber für den Glauben selbst, der dadurch auf ein vermeintliches Fundament gestellt wird, das seinem Wesen nach weniger dauerhaft ist als der Glaube von größtem Unheil — und nicht weniger ist es von Unheil für die Metaphysik. Denn jenes Stück Metaphysik (das Glaubensfundament sein soll) wird hierdurch aus dem Ganzen der Philosophie gleichsam herausgebrochen und es wird so erstarrt, daß es durch das lebendige Denken weder nachgeprüft noch fortentwickelt werden kann. Es ist dann auch eine sehr begreifliche Reaktion aller derer, die dem

positiven Glauben, dessen »Fundament« dieses Stück Metaphysik sein soll, nicht huldigen, daß sie annehmen, diese vorgeblich freie spontane Vernunftmetaphysik sei schon absichtlich so eingerichtet, daß sie dem positiven Glauben als »Fundament« dienen könne. Die Folge ist, daß sie eben darum diese Metaphysik mit einem so tiefgehenden prinzipiellen Mißtrauen betrachten, daß sie auch ihre Wahrheit oder ihre ewigen Wahrheitselemente übersehen, ja schon die Fragen gar nicht mehr untersuchen wollen, die jene Metaphysik beantwortet. Ein so gearteter paradoxer Geisteszustand hat sich denn auch seit langem schon verwirklicht. Denn gibt es etwas Paradoxeres, als daß gerade derjenige Teil der Theologie und der Religionsbegründung, der unabhängig von dem positiven Glaubensinhalt und damit von aller Konfession die höchsten und fundamentalsten Wahrheiten der Religion begründen und damit eine gemeinsame Plattform abgeben soll für jede Art weiterer religiöser und kirchlicher Auseinandersetzung gerade das Umgekehrte von demjenigen leistet und bewirkt, was er bewirken und leisten soll: daß gerade er es ist, der die Geister am schärfsten scheidet? Wenn aber das, was vernünftig einsichtig sein soll, de facto ein gebotener Traditionsglaube wird und wenn das am schärfsten trennt, was bestimmt war, das Minimum der Einung zwischen den Trägern verschiedener positiver Religionen herzustellen, so ist auch der Sinn der ganzen natürlichen Theologie in sein gerades Gegenteil verkehrt. Das Konformitätssystem schließt diesen Zustand aus; und es schließt ihn so aus, daß die Resultate der Metaphysik — bei neuer Prüfung — durchaus nicht notwendig geändert werden müssen,

so wenig wie irgendein Satz der positiven Theologie, da ja nur das vorgegebene ›Fundament‹verhältnis zugunsten einer Konformität beseitigt wird.

3. Nicht weniger einschneidend ist das Konformitätssystem für die Gestaltung und die Bedeutung der Metaphysik. Metaphysik hat den vollen Wert, den sie als Erkenntnis gewinnen kann, nur dann, wenn sie dem Gegenstand nach tief und breit gegründet ist in der ganzen Mannigfaltigkeit des Daseins und der Welt und wenn sie — ihrem Ursprung nach — aus der Wurzel des geistigen Gesamtlebens ihres Urhebers und als historische Gesamterscheinung aus ihrer Weltepoche herauswächst. Der ›Weltgrund‹ ist nur ihr letzter und höchster Gegenstand — wahrlich nicht ihr erster und einziger. Er ist und soll für sie sein die gedankliche Fassung des Schnittpunktes aller der unzähligen Fäden, die auf Grund erschauter Wesen und Wesenszusammenhänge, (die sich am erfahrungsmäßig gegebenen kontingenten objektiv realen Sein der positiven Wissenschaft darstellen und finden lassen), über die Grenzen dieses erfahrungsmäßig Gegebenen der objektiven Realität hinausführen in die Richtung auf das Absolut Reale. Der damit bezeichnete Sinn und das Wesen einer Metaphysik als Erkenntnisartung ist von ihrer Wahrheit und Falschheit noch ganz unabhängig. In diesem Sinne sind die metaphysischen Systeme z. B. des Aristoteles, des Leibniz, Hegels, Schellings, Fechners, Schopenhauers, Hartmanns, Bergsons ›echte‹ metaphysische Systeme — ihrer etwaigen Falschheit ganz ungeachtet. Ihre besonderen Ideen vom Weltgrunde sind nur die abschließenden, synthetischen Formulierungen der Endpunkte x y ... z, die für diese Denker

die Fäden aller Arten von Dinge und Begebenheiten der Welt finden, wenn sie über die Sphäre des objektiv realen, aber im Verhältnis zum Übersinnlichen, Absoluten des Wirklichen noch daseins relativen Daseins hinaus bis in ihre gemeinsame Verwurzelung im absolut Daseienden verfolgt werden. Keine dieser Metaphysiken beschränkt sich darauf, abgesondert vom positiven Wissensbestande der Zeit und ihres Urhebers, bloß über den Weltgrund — ganz abgesondert von der Welt und ihrem Inhaltsreichtum — formale und abstrakte Festsetzungen zu treffen. Jede dieser Metaphysiken ist wirklich schwanger von »Welt« und geistigem Erfahrungsgehalt und sucht zu zeigen, wie diese Welt im »Weltgrund« eingewurzelt ist. Indem sich aber gleichwohl ihre letzten und höchsten Wahrheiten zum Teil decken mit den Fundamentalsätzen des (entwickelten) religiösen Bewußtseins, verankert sie diese Wahrheiten — ohne doch ihren religiösen »Grund« zu bilden — in einer Weise in dem Vollgehalt der Welt- und Selbsterfahrung, wie es die Religion allein nicht vermag. Denn Religion geht sofort von derjenigen Grundbestimmung des absolut Wirklichen — des Ens a se — aus, zu dem Metaphysik allein nicht vorzudringen vermag: Von der Personalität Gottes, die ihre Existenz aufweist — indem sie sich offenbart. Um so mehr aber vermag die Metaphysik vom Ens a se all dasjenige als Bestimmtheiten seiner zu demonstrieren, was auch die Sachbedingung dafür ist, daß ein Wirkliches personal gestaltet sein kann: So vor allem Vernünftigkeit und Geistigkeit des Weltgrundes. Die Personalität Gottes aber entzieht sich jeder Art spontaner Vernunfterkenntnis seitens endlicher Wesen

— nicht der sog. Grenzen der Erkenntniskraft wegen — sondern weil es im gegenständlichen Wesen einer rein geistigen Person selbst gelegen ist, daß ihr Dasein — wenn sie da ist — nur durch Selbstmitteilung (Offenbarung) erkannt werden kann.

Eben diese selbständige und freie Verankerung der religiösen Fundamentalsätze kann aber die Metaphysik nicht leisten, wenn sie schon als Fundament und Begründungsmittel des religiösen Glaubens konzipiert ist und gar dies ihr Fundamentsein selber zu einer Glaubenswahrheit abgestempelt werden soll.

Jedes Herauswachsen aus der Fülle der Wesenserkenntnisse der Sachgebiete des Daseienden (und den je dazu gehörigen positivwissenschaftlichen Realerkenntnissen) ist Metaphysik dann versagt; und nicht minder versagt, daß sie aus dem Ganzen des geistigen Lebens entspringe. Sie wird dann eine Summe versteinerter formaler Sätze, — Sätze, die freilich schon viel zu inhaltsreich sind, um sich aus dem Begriffe des Ens a se rein analytisch und ohne neue Anschauungsdata so herleiten zu lassen, wie man meint; eine des Geistes entleerte Schultradition, die nicht ohne tiefere Gründe von Allen, die dieser Tradition nicht angehören, einer besonderen Aufmerksamkeit nicht gewürdigt wird. Dahingegen reichen sich nach dem Konformitätssystem Religion und Metaphysik frei die Hände, ohne daß die eine Hand heimlich die andere schon zu sich herzwingt, gleichwohl aber den Anspruch erhebt, sie frei empfangen zu haben.

Wie diese Metaphysik möglich sei, ist hier in extenso zu zeigen nicht unsere Aufgabe — geschweige ihren Inhalt voll zu entwickeln.

4. Aber es gibt noch einen entscheidenden Grund dafür, die Metaphysik als Fundament der natürlichen Theologie und Religion abzulehnen. Nur zwei Sätze der Metaphysik — die formalsten, die Seins-Metaphysik kennt — haben absolute Erkenntnisevidenz: der Satz, es gäbe ein vom Ganzen aller kontingenten Dinge, Ereignisse, Realitäten — also vom Ganzen der »Welt« — verschiedenes Ens a se resp. ein Daseiendes, dessen Dasein aus seinem Wesen folgt; und der Satz, es sei dieses Ens a se die erste Ursache (prima causa) und der Urgrund dafür, daß aus den wesensmöglichen Welten, diese eine kontingente Welt wirklich ist. (Der Schöpfungsgedanke liegt darin noch nicht, da »Schöpfung« die Personalität Gottes voraussetzt, die nur der Religion zugänglich ist.) Alle übrigen Bestimmungen des Weltgrundes haben zwei Eigenschaften, die im radikalen Widerspruch stehen zur Natur der religiösen, der Glaubensevidenz: die Urteile, die sie aussprechen sind dauernde und niemals streng verifizierbare Hypothesen und sind — da sie sich außer ihren Stützpunkten in evidenten, aber daseinsfreien Wesen- und Wesenszusammenhangserkenntnissen stets und notwendig auch auf induktorische Realurteile der positiven Realwissenschaften stützen müssen — nach der logischen Regel »Der Schlußsatz folgt der schwächeren Prämisse« immer nur von Vermutungsevidenz, also wahrscheinlich. Denn alle Urteile positiver Realwissenschaft sind ihrer Natur nach wahrscheinlich und nie evident wahr. Jedes dieser Urteile kann durch den Fortschritt der Beobachtung seiner Gültigkeit wieder beraubt werden. Denn — wie Husserl treffend gezeigt hat — ist jedes reale Ding und Ereignis, wie klein und arm es immer sei

im Verhältnis zu anderen Ereignissen — wesensunerschöpflich an rein induktorischem Gehalt und wesensmäßig nur in einem unendlichen Prozeß des Bestimmens bestimmbar. Nur die evidenten Wesenserkenntnisse sind dem induktorischen Wissen gegenüber geschlossen und schneiden — bildlich gesagt — den unendlichen Prozeß, in dem das induktorische Forschen und Bestimmen dahineilt, an jedem Punkte. Aber diese daseinsfreien Erkenntnisse allein geben auch niemals ein metaphysisches Wissen, das ja seiner Natur nach ein Realwissen ist.

Nun ist es aber ausgeschlossen, daß ein religiöses Urteil (resp. ein Glaubensurteil) die Eigenschaften besitze, die jedem metaphysischen Urteil zukommen, das über die beiden genannten — vom Ens a se und der prima causa hinaus — dem Weltgrund attributive Bestimmungen beilegt. Glaube im religiösen Sinn ist entweder evidenter oder blinder Glaube (dann je Irrglaube, Aberglaube oder Afterglaube).

Es gibt keinen Wahrscheinlichkeits-Glauben; es gibt keinen hypothetischen Glauben. Die sich auf die Glaubensevidenz aufbauende »felsenfeste Gewißheit« ist von allem Vermutungswissen grundverschieden. Nur die Freiheit des Glaubensaktes im Unterschiede vom rein sachgebundenen Verstandesakte macht die Evidenz des Glaubens und die »felsenfeste Gewißheit« möglich. Glaube ist freie Einsetzung der Person und ihres Kernes für den Glaubensinhalt und das Glaubensgut — das Glaubensurteil ist nur das Urteil über den im Glaubensakte gegebenen Gehalt. Für Hypothesen und Wahrscheinlichkeiten — resp. bloße Annahmen und Vermutungen auf

der Aktseite — ist im Glauben und im Glaubensgegenstand nirgends eine Stelle.

Die klare Folge davon ist, daß kein metaphysischer Satz, der dem Weltgrunde eine attributive Bestimmung erteilt ein genügender Grund sein kann für die Annahme einer religiösen, resp. einer Glaubenswahrheit. Denn wie kann ein nur hypothetisch Wahres ein absolut Wahres, wie eine Vermutung ein evidentes Wissen (wie es das Glaubenswissen subjektiv ist), wie eine Wahrscheinlichkeit eine Wahrheit »begründen«. Nur von einer »Bestätigung« (auf anderem Wege), nicht von einer »Begründung« kann hier die Rede sein.

Aus dieser Wesensverschiedenheit von Glaubenswissen und natürlichem Wissen bezüglich der Evidenz folgt nun aber ein sehr bedeutsamer Satz über das Grundverhältnis der Glaubensgüter und der natürlichen Wissensgüter (auch der metaphysischen im materialen Sinne) zur Geschichte. Die Glaubensinhalte und -güter (und die »Dogmen«, die sie formulieren) sind ihrem Wesen und Sinn nach ewige Güter und Wahrheiten, — die metaphysischen Wissensgüter sind notwendig Glieder des Prozesses der Geschichte — der Geschichte metaphysischen Forschens. Was heißt es also: Den Glauben gründen lassen in metaphysischen Materialsätzen? Es heißt entweder: die »ewigen« Glaubensgüter und -wahrheiten in den Fluß hineinziehen, der zum metaphysischen Wissen als spontaner Wahrscheinlichkeitserkenntnis notwendig gehört; oder es heißt: Dogmatisierung gewisser (dieser oder jener) metaphysischer Vernunftsätze resp. Verkennung des Wahrscheinlichkeitscharakters des metaphysischen Wissens und falsche Erhebung dieser Sätze auf die Stufe absoluter Evidenz. Hier ist Er-

starrung und Tod für die freie Vernunftforschung. Der erste Weg ist der Weg der Gnosis, der zweite war häufig der Weg einer falschen Überspannung des kirchlichen Autoritätsbegriffs. Beides ist gleichsehr von Übel und Religion und Philosophie gleich schädigend.

Die mit dem Gesagten festgelegte Selbständigkeit der Metaphysik gegenüber der Religion darf indes nicht mit der Frage verwechselt werden, ob und inwieweit alle mögliche Metaphysik (also auch alle historische gegebene Metaphysik) unabhängig von Religion in ihrem (möglichen) Werden und Ursprung im Geiste des Menschen sei. Denn bei dieser Selbständigkeit handelt es sich um die Intention des Philosophen, resp. um die intentionale religiöse Voraussetzungsfreiheit seines Forschens und seines Forschungswillens. Im letzteren Falle handelt es sich dagegen um den Ursprung des metaphysischen Erkennens mit Einschluß dieser zu ihm gehörigen Intention. Und auf diese letztere Frage muß die Antwort verschieden ausfallen, je nachdem die Frage zu entscheiden ist: Ist die religiöse Erkenntnis oder die metaphysische, die beide dem Geiste des Menschen konstitutiv zugehören, in ihrer Aktualisierung die ursprünglichere? Er scheint mir keinen Zweifel zu geben, daß die religiöse die ursprünglichere ist — und gar nicht nur in empirisch-psychogenetischem Sinne, sondern im Sinne der wesenhaften Ursprungsordnung beider Erkenntnisarten aus dem Geiste des Menschen.

Der Mensch »hat« immer schon eine geglaubte Annahme über seinen und der Welt Heilsweg, ehe er die metaphysische Geisteshaltung einnimmt — und hat sie »notwendig« — gleichgültig, ob er will oder nicht will,

gleichgültig, ob er sich diese Annahme zu reflexivem Wissen bringe oder nicht. Denn der religiöse Akt ist in der Ursprungsordnung, die keine geschichtliche matter of fact-Erfahrung zu beweisen oder zu widerlegen vermag, ursprünglicher als der Akt des philosophischen Erkennens. Die historisch bis ins Einzelnste erweisbare Tatsache, daß alle Metaphysiken, die je es gegeben, im Spielraum der religiösen Grundkategorien bleiben, und nicht ihn zu sprengen vermögen, welche die Religion der Metaphysiker abgesteckt hat, ist nur eine Bewährung (nicht ein Beweis) dieser Ursprungsordnung der Betätigung des religiösen und metaphysischen Erkennens und Verhaltens.

Die zahlreichen metaphysischen Systeme der Inder, der Griechen, der christlichen Epochen — sie stellen Familien metaphysischer Systeme dar, die trotz der großen Verschiedenheit ihrer Teile untereinander doch je einen charakteristischen Gesamtcharakter bewahren. Und es ist schließlich die Wesensverschiedenheit der Religionen, zu deren Herrschbereich sie gehören, die ihnen diese gemeinsamen Charaktere erteilt.

So sehr wir die »dualistischen Systeme« im Prinzip ablehnen mußten, so ist doch die Geistesarbeit, die zu ihrem Aufbau geleistet wurde, nicht ganz verloren gewesen. Unrecht hatten sie, indem sie die Möglichkeit einer Metaphysik und die organische Einheit von Metaphysik und Religion bestritten; unrecht hatten sie, indem sie einen falschen Maßstab auch an die geschichtlichen Leistungen der Metaphysik anlegten (Kant z. B. den Maßstab der mathematischen Evidenz, die Vertreter der »induktiven« Metaphysik die Fortschrittsart und die Gewißheitsstufe

der positiven Realwissenschaft), dann aber auch aus historischen Gründen die »haltlose« Metaphysik verwerfen mußten. Denn nicht um eines vermeintlich berechtigten Anspruches auf adäquate Sachwahrheit willen hat die Mathematik die ihr eigene Evidenz ihrer Resultate, sondern vermöge ihres weit tiefer gehenden Verzichtes auf reale Setzungen und um ihres Genügens willen an bloß logischer »Richtigkeit« und größter Ökonomie; und nicht um ihrer adäquaten Sachwahrheit willen ist die positive Realwissenschaft so viel rascher und kontinuierlicher fortschreitend wie die Metaphysik, sondern um ihres relativen Verzichtes willen auf solche Sachwahrheit, — positiv gesagt — weil sie sich auf soviel Sachwahrheit beschränkt als das vital bedingte Ziel einer möglichen praktischen Beherrschung und Lenkung der Welt es notwendig macht; ferner auch weil sie alle Erkenntnisarbeit in »Fächer« oder in die wesensmäßige Vielheit der Wissenschaften nach nur subjektiven Gesichtspunkten zerlegt, — eine Zerlegung, die — da sie durch die Gegenstände selbst nicht gefordert, sondern nur durch das soziale und ökonomische Prinzip der Arbeitsteilung — die »wissenschaftliche« Wahrheit an konkreter Sachwahrheit ebensoviel verlieren läßt, als sie an Fortschrittsfähigkeit dadurch gewinnt. Denn es gibt keine mechanische, physikalische, chemische, biologische, psychische, geistige, historische »Welt«, sondern nur die eine konkrete Weltwirklichkeit, die als solche und als Ganzes ein einmaliger Abfluß des Geschehens ist — ohne Wiederkehr des »Gleichen«. Nur in den vermöge der Abstraktion aus dieser Weltwirklichkeit herausgelösten Gegenständen der (schon definierten) Fachwissenschaften gibt es eine mögliche Bestätigung

der Regelmäßigkeitsvoraussetzung. Es ist aber diese ganze konkrete Weltwirklichkeit, der sich die Metaphysik durch integrative Zusammenschau und Zusammendenken der Resultate der positiven Wissenschaften — nach selbstgesetzlichen Wesenszusammenhängen —, nach Möglichkeit anzunähern sucht.

So falsch aber die den metaphysikscheuen dualistischen Systemen zugrundeliegende Erkenntnistheorie auch sei und so falsch diese Art von Messung der Metaphysik — diese Systeme besitzen doch ein Verdienst, das ihnen nicht sollte abgestritten werden: Sie erkannten die Selbständigkeit und die Selbstgesetzlichkeit der religiösen Bildungen und die Unabhängigkeit religiöser Glaubensevidenz von theoretischer Wissensevidenz überhaupt. Dies — aber auch dies allein haben sie vor den Identitätssystemen voraus. Aber auch dieses haben sie nur voraus in bezug auf die eine Seite der Religion, in bezug auf die subjektive Seite, — in bezug auf die Anerkennung der Unreduzierbarkeit und Wesensselbständigkeit des religiösen Aktes. D. h. alle diese Systeme — selbst noch der tiefe und reformatorische Versuch Ottos, der hier wenigstens auf besserem Wege sich befindet — tragen in irgendwelcher Form die allgemeine Irrtumskonstante der »modernen« Philosophie überhaupt in ihrem Wesen: den erkenntnistheoretischen Subjektivismus oder den Grundsatz, es könne ein ontischer Gegenstandsbereich ausschließlich durch die Natur der Akte und der geistigen Operationen bestimmt — wenn nicht gar geschaffen oder »erzeugt« — werden, durch die allein er für den Menschen zugänglich ist. Nicht ihre Behauptung von der Selbständigkeit und Selbstgesetzlichkeit der Religion — wie man oft fälsch-

lich meint — sondern diese subjektivistische Auffassung ihrer Selbständigkeit gibt uns das Recht und verpflichtet uns zugleich, ihnen den verwerfenden Titel des »Fideismus« beizulegen, resp. der Lehre von einem Glauben ohne objektives Glaubens- und Heilsgut als eines solidarischen Besitzes der Menschheit. Nicht die Lehre, es müsse der natürliche Teil dieses Glaubensgutes auf Metaphysik und rationalen Schlüssen gegründet sein, ist — wie so vielfach vermeint wird — die wahre Gegenlehre zu diesem Grundfehler, sondern eine auf dem Boden der Selbständigkeit der Religion gegründete Wesensuntersuchung der Eigenart der Glaubensgegenstände und Glaubenswerte überhaupt — eine Untersuchung, die sich dann erst — da überall das Sein dem Erkennen, der Wert dem Werterfassen vorangeht und die Eigenart der »Akte« bestimmt — sekundär mit dem Wesen auch der religiösen Akte beschäftigt. Eine solch religiöse Gegenstandstheorie und Wesensphänomenologie besitzen wir aber nur in einigen wenigen, meist unsystematischen Anfängen; und ebensowenig besitzen wir eine allgemein-religionsphilosophische Theorie der Offenbarungsgrundarten, die von allen theologischen Fragen wahrer und falscher, ächter und unächter Offenbarung ganz und gar Abstand zu nehmen hätte, da sie sich nur mit den wesensverschiedenen Gegebenheitsarten und Empfängnisweisen beschäftigt, in der Gegenstände von der Artung der religiösen sich dem erlebenden Bewußtsein darstellen.

Ferner ist die Aktlehre der Philosophie der Religion — die der Wesensontologie des Göttlichen zu folgen, nicht vorherzugehen hat — aufs schärfste zu trennen von der sog. Religionspsychologie. Denn die Aktlehre ist nicht

»Religionspsychologie«, sondern religiöse Noetik. Da die auf dem subjektivistischen und individualistischen Boden des modernen Protestantismus erwachsenen, bisherigen Lehren von der »Selbständigkeit der Religion« eine solche Wesensontologie der religiösen Gegenstände nicht kannten, sind sie auch immer mehr oder weniger in bloße Religionspsychologie zurückgefallen. Auf alle Fälle vermeinten sie, das Wesen des religiösen Aktes (und seiner Arten) mit begrifflichen Mitteln und Methoden beschreiben zu können, die — da sie nicht gegenständlich orientiert waren — sei es bewußt, sei es — was noch schlimmer — unbewußt der Sphäre der Psychologie entlehnt waren. Der beste Beweis sind die grundfalschen Fragestellungen, — denn schon als solche, nicht erst als Antworten, sind diese Theorien auf falschem Wege — z. B., ob der religiöse Akt primär ein »Gefühl« sei (z. B. Schleiermachers Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit) oder — wie nach A. Ritschl ein der Willenssphäre angehöriges Verhalten oder — wie, die alte Schule und der religiöse Rationalismus behauptet, ein Denken; ferner, ob die »religiöse Erfahrung« durch das »Unterbewußte» unseres seelischen Lebens vermittelt werde oder nicht. Alle diese Unterschiede gehen aber am Wesen des religiösen Aktes schon darum ganz und gar vorbei, weil seine begriffliche Einheit die Einheit einer gegenständlich gerichteten Operationseinheit des Geistes ist, — also überhaupt nichts, was mit psychologischen Begriffen irgendwie getroffen werden könnte. Was etwa psychologisch — also nach möglicher innerer Wahrnehmung und Beobachtung hin betrachtet — in einem Betenden vorgeht und wie es vorgeht, das ist für das Wesen des Gebetsaktes so gleichgültig wie

das Magendrücken oder die Phantasiebilder eines Mathematikers, der über ein Zahlproblem nachdenkt, für die Noetik des Zahldenkens sind. Der Gebetsakt ist nur vom Gebets*sinn* her zu bestimmen, und wie die psychischen Materialien psychologisch zusammengesetzt sind, die in diesem Akte verwendet oder verbraucht werden — wie sie sich etwa zusammensetzen aus Empfindungen, Gefühlen, Vorstellungen, Bedeutungsakten, Worten, Ausdrucksäußerungen, Handlungen — das geht die religiöse Noetik überhaupt nichts an.

Ist also die bisherige Lehre von der Selbständigkeit der Religion historisch eng verknüpft gewesen mit der sog. Gefühlsreligion und Gefühlstheologie oder mit dem moralistischen Voluntarismus, so war dies natürlich ein Irrweg, — aber ein historisch zufälliger, kein im Wesen dieser Lehre gelegener Irrweg. Auch das Denken, das im religiösen Akte einbegriffen ist — ja nach unserer Ansicht sogar die Führung in ihm hat — ist von der geistigen Operationseinheit des religiösen Aktes schon umspannt; es hat einen Gegenstand, den eben nur das *religiöse* Denken hat und kein anderes Denken. Ja noch weit mehr: Es ist schon falsch, den religiösen Akt überhaupt in höherem Maße der sog. *Innenwelt* zuzuordnen als der *Außenwelt*. Denn nicht nach seinem Akt*sinne* hin angesehen, sondern nach der Art und Weise seiner Realisierung durch den Menschen, ist der religiöse Akt überhaupt kein rein psychisch, sondern ein psychophysisch sich Darstellendes. Er stellt sich z. B. ebenso ursprünglich als äußerer Kultakt wie als Innenvorgang in der Seele des Menschen dar — und dies ganz kontinuierlich und ohne mögliche Zerfällung in ein Äußeres und Inneres, Leibliches und Psychisches. Zu

jedem Gebet z. B. gehört eine Ausdrucksaktion — je nachdem eine individuelle und okkasionelle oder eine generelle mit fester Form der äußeren Betweise. Auch in diesem Sinne hat der Begriff des religiösen Aktes mit einem psychologischen Begriff überhaupt nichts zu tun.

Die jetzt so beliebte und weitüberschätzte Religionspsychologie ist aber auch methodologisch in die Schranken zurückzuweisen, in die sie gehört[1].

Die moderne Religionspsychologie ist geschichtlich entstanden im wesentlichen aus dem Geiste der positivistischen philosophischen Denkrichtungen. David Hume war an erster Stelle ihr Begründer in der modernen Geschichte. Dies ist natürlich kein Zufall. Denn eben weil man hier den Wahrheitsanspruch der Religion mehr oder weniger zurückwies, wurde die Religion den Positivisten nichts als eine Gruppe psychischer Erscheinungen, die man zu beschreiben, kausal zu erklären und im höchsten Falle als eine bestimmte Stufe im Prozesse der Anpassung des Menschen an seine Umwelt auch teleologisch (im biologischen Sinne) zu begreifen habe. Es ist aber auch abgesehen von diesem historischen Ursprung der modernen Religionspsychologie eine irrige Darstellung der Sachlage, wenn man, um Sinn und Aufgabe einer Religionspsychologie zu ergründen, in folgender beliebter Weise argumentiert: »Wie immer man über den Wahrheitswert der Religion denke — ihn bejahe oder ablehne —, welche Religion es auch immer sei, der man im ersten Falle anhänge; auf alle Fälle ist die Religion eine Gruppe seelischer Erscheinungen und Erlebnisse und als solche ein

---

[1] Auf die pragmatistische Religionstheorie und -psychologie wird an späterer Stelle dieses Aufsatzes eingegangen.

zweifelloser Gegenstand der Psychologie. Dieser Zweig der Psychologie heißt Religionspsychologie und diese Religionspsychologie ist eine Wissenschaft, die ebensowohl vom Atheisten wie vom Gläubigen, ebensowohl von Christen als Mohammedanern usw. betrieben werden kann. Sie ist also völlig voraussetzungslos und interkonfessionell.« Diese Argumentation ist eine pure Scheinargumentation und es kommt ihr keinerlei Bedeutung zu.

Wer sich ihrer bedient, hat sich die Frage nie klar gemacht, unter welchen Bedingungen überhaupt irgend etwas zum Gegenstande der erklärenden Psychologie wird und mit welchen gegenständlichen Voraussetzungen jeder Zweig der erklärenden Psychologie operieren muß.

Es gehören zum Wesen der Psychologie — oder besser der Wahrnehmungsart und Gegebenheitsform, in denen der Tatbestand »Psychisches« einem erkennenden Bewußtsein überhaupt gegeben sein kann, zwei Dinge: Psychisches ist primär immer Gegenstand einer Fremdwahrnehmung, nie einer Eigenwahrnehmung; und Psychisches ist primär immer dasjenige, was man für Irrtum, Täuschung oder doch für etwas irgendwie Normwidriges hält..

Auch die innere Eigenwahrnehmung und ferner alle sog. Selbstbeobachtung hat sich zwar nicht notwendig genetisch ausbilden müssen unter dem Einfluß schon geübter Fremdwahrnehmung; aber sie ist doch ihrem Wesen nach (als Aktart und Einstellungsart) Fremdwahrnehmung, der nur zufällig nicht das dieser Wahrnehmungsart adäquate Objekt, nämlich der »Fremde« und »Andere« in irgendeinem Exemplar, sondern die eigenen Ichmodifikationen als

Gegenstand untergelegt werden. Wir können auch sagen: »Psychologisch« sich zu sich selbst verhalten, das ist: Sich so zu sich verhalten, *als sei man ein Fremder und Anderer*.

Ferner: Auch zum »Anderen« ist psychologisches Verhalten erst möglich, wo man die natürlichen Grundverhältnisse zwischen geistigen Subjekten, — das Verhältnis des intentionalen *Miteinandererlebens* derselben Gegenstände, Werte usw. und das Verhältnis des *Verstehens* — aus irgend einem Grunde aufgegeben hat. Erst wo die Personalität des Anderen verschwunden ist oder scheint (am deutlichsten im Wahnsinn) oder wo wir in künstlicher Abstraktion von ihrem Sein absehen, ferner absehen von dem Intentionssinngehalt seiner Intentionen (und damit von diesen selbst) ist der Andere als Gegenstand möglicher Psychologie gegeben. Und ganz analog muß ich auch von meiner eigenen freien Person und ihren geistigen Intentionen absehen, sie fiktiv aufheben, wennn ich die Haltung der sog. Selbstwahrnehmung zu mir einnehmen will.

Und endlich: Urteilt jemand $2 \times 2 = 4$, so ist die Forderung einer psychologischen Erklärung dafür, daß er $2 \times 2 = 4$ urteilt, eine absurde Forderung. Nur etwa, warum er jetzt so, in diesem Zusammenhang und nicht in jenem urteilt, kann sinnvoll gefragt werden. Urteilt aber jemand $2 \times 2 = 5$, so ist auch der Inhalt seines Urteils, nicht nur das Jetzturteilen dieses Inhalts, möglicher Gegenstand einer psychologischen Erklärung.

Die Psychologie ist also primär immer Psychologie des *person- und geistentleerten Anderen* und Psychologie dessen, was man der meinenden Intention nach für sinnfrei oder für falsch hält.

Dieser noetische Ursprung der erklärenden Psychologie (im modernen Sinn des Wortes) ist aber auch für die sog. Religionspsychologie von einiger Bedeutung. Religion ist eben nicht — wie jene Argumentation meint — »auf alle Fälle« eine psychische Erscheinung. Sie ist solche nur, wenn und soweit sie auf Täuschung und Irrtum beruht oder doch bereits als solche Täuschung angesehen wird. Wer also die Religion als Gegenstand der Psychologie erforscht, der hat sie von der Intention ihres Sinnes bereits entleert — und sei es auch nur fiktiv und gleichsam versuchsweise zu Forschungszwecken. Wer aber der Religion jegliche mögliche Wahrheit abspricht, der sollte nicht sagen, er könne dann immer noch Religionspsychologie treiben. Er sollte sagen: »Es gibt nichts von dem, was man Religion genannt hat; es gibt nur eine Gruppe psychischer Erscheinungen, die man fälschlicherweise für den besonderen Inbegriff gegenständlich bezogener Akte »Religion« gehalten, und diese Krankheitserscheinungen der menschlichen Seele will ich erforschen.« Dies ist eine sinnvolle Ausdrucksweise, wogegen die andere sinnlos ist.

Wenn daher die moderne erklärende Religionspsychologie die pathologischen, anormalen Erscheinungen des religiösen Lebens *offensichtlich* bevorzugt, so ist dies keine zufällige Neigung, sondern beruht auf ihrem Ursprung und Wesen selbst.

Nicht minder ist es methodisch irrig, eine religiös und konfessionell *voraussetzungslose* mehr als *deskriptive* Religionspsychologie für möglich zu halten.

Denn erklärende Psychologie setzt in *jedem* ihrer Teile die Realität des Objektgebietes bereits voraus, dessen

erlebte Einwirkung und Rückwirkung auf die Seele sie untersucht. So setzt jede erklärende Sinnespsychologie den Begriff des Reizes, also ein reales Kausalverhältnis zwischen den Körpern und Energiearten und dem Organismus notwendig voraus, jede deskriptive Sinnespsychologie aber zum wenigsten feste Gegenstandsbestimmungen von Farben, Tönen etc. Wenden wir diesen Satz auf unser Gebiet an, so ergibt sich: Bestimmte religiöse reale Objekte müssen schon vorausgesetzt sein, wenn man den Versuch macht, ihre Wirkung auf die Seele des Menschen zu erforschen.

Wie aber kann allein diese Voraussetzung stattfinden? Die Beantwortung dieser Frage ist es, die für die Unmöglichkeit einer interkonfessionellen Religionspsychologie entscheidend ist. Und diese Antwort lautet: Da ein religiöses Objekt seinem Wesen nach nur durch und in einem Akte des Glaubens seine mögliche Realität aufzuweisen vermag, ist für alle diejenigen, die den je betreffenden Glauben an eine religiöse Wirklichkeit nicht besitzen, die Voraussetzung gar nicht erfüllt, unter der eine erlebbare Einwirkung des religiösen Gegenstandes auf die Seele beobachtet und erkannt werden kann.

Es ist z. B. klar: Niemand kann die seelischen Erlebnisse, die eine fromme Beiwohnung eines Katholiken bei der hl. Messe auslöst, irgendwie auch nur beschreiben wollen, der den Glauben an die reale Gegenwart Christi im Abendmahl nicht besitzt. Er kann es so wenig, wie derjenige, der total erblindet ist, das Empfinden und die Stimmungswirkung wahrnehmungslebhafter Farben beschreiben könnte. Eine psychologische Untersuchung dieses Gegenstandes kann also nur bei solchen stattfinden, die

dieses Dogma glauben, nicht aber auch unter solchen, deren einer Teil es glaubt und deren anderer es nicht glaubt. Das ist eben das ganz eigentümliche Verhältnis, das bei der Religionspsychologie vorliegt, daß nur im Glauben die Realität des Gegenstandes gegeben sein kann, um dessen seelische Rückwirkung es sich handelt. Auch die sog. Einfühlung in den Glaubensakt des Anderen — von der man vielfach gesprochen hat — ersetzt keineswegs den Vollzug des Glaubensaktes. Denn erst die im wirklichen und echten Glauben erlebbare Realität des religiösen Gegenstandes und Inhalts, die dem Gegenstand des nur eingefühlten Glaubens fehlt, — und notwendig fehlt — ist es, die den zu beobachtenden psychischen Tatbestand als diesen und keinen anderen hervorzubringen vermag.

So behält zwar die nur beschreibende Religionspsychologie im Unterschiede zur erklärenden — die nur auf dem Boden des Unglaubens überhaupt möglich ist — ihr wohlabgegrenztes Recht. Aber auch diese Religionspsychologie ist nur sinnvoll und möglich innerhalb einer Glaubensgemeinschaft, nicht also auch zwischen verschiedenen Glaubensgemeinschaften oder Mitgliedern solcher — wenigstens nicht in bezug auf die seelische Einwirkung solcher Gegenstände, die durch die Verschiedenheit der Glaubensstandpunkte betroffen werden. Der Religionspsychologien sind also soviele, als es Glaubensgemeinschaften gibt. Denn erst unter Einwirkung je verschiedener Metaphysiken und Dogmatiken ersteht ja der hier »psychologisch« zu erforschende seelische Tatbestand, — die seelischen Erlebnisse, die sich in der Auffassung der religiösen Gegenstände einstellen.

Gewiß gibt es neben der (atheistischen) erklärenden sog. Religionspsychologie und der die Einheit der Glaubensgemeinschaft voraussetzenden deskriptiven Religionspsychologie noch eine ganz andere Untersuchungsrichtung, die wir am besten bezeichnen als: Konkrete Phänomenologie der religiösen Gegenstände und Akte. Sie ist von aller auf das ›Wesen‹ ausgehenden eidologischen oder Wesensphänomenologie des religiösen Gegenstandes und Aktes natürlich grundverschieden. Denn sie geht oder zielt ab auf das möglichst vollständige Verstehen des Sinngehaltes einer oder mehrerer positiver Religionsbildungen und ferner den verstehenden Nachvollzug der Akte, in denen diese Sinngehalte gegeben waren oder sind. So kann ich die griechische Götterwelt, — wie sie einer bestimmten Phase der griechischen Religion entsprach — selbst, — nicht also bloß die Vorstellungen der Griechen von ihr — in ihrem Gehalte beschreiben, ihre systematische Rangordnung erforschen, ihr Verhältnis zu Welt und zum Leben der Menschen aufweisen. Und dasselbe kann ich tun mit den Kultakten, ihren Formen und Arten, in denen sich der Grieche dieser Zeit ihnen zuwandte, sie verehrte, zu ihnen betete usw. Von Psychologie ist hier überhaupt keine Rede, da ich nur das konkrete Intentions- und Aktmaterial in seinem intentionalen Verhältnis zum positiven Sinngehalt seiner Gegenstände aus dem Ganzen der ›geistigen Welt‹ der Griechen dieses Zeitalters heraushebe — von der Realität dieser Gegenstände absehend. Die seelische Rückwirkung der Götter im deskriptiven psychologischen Sinne (als erlebte Einwirkung) auf das griechische Seelenleben bleibt ja hierbei außer Frage; und selbstverständlich bleibt außer Frage die Einwirkung dieser

Götter im Sinne einer objektiv realen Einwirkung, da ja diese »Götter« (nach unseren religiösen Anschauungen) gar nicht real existieren.

Diese konkrete Phänomenologie der Religionen ist eine grundlegende Disziplin für die positive systematische Religionswissenschaft und eine Voraussetzung zugleich für alle auf das Werden der Religionen gerichtete Religionsgeschichte, die man von der systematischen Religionswissenschaft, die Bau und Gliederung der religiösen Objektenwelt der Menschheit selber beschreibend und vergleichend erforscht, ebenso streng scheiden möge, wie der Jurist seit langem gewohnt ist, eine Untersuchung z. B. über die Dogmatik und Systematik des römischen Rechts (zu einem bestimmten Zeitpunkte der römischen Geschichte) zu scheiden von Rechtsgeschichte, als welche diese Rechtsbildung in ihrem Werden aus den gesamten kulturellen Kräften der vorhergehenden Zeit zu verfolgen hat. —

Aber von all den genannten Religionsdisziplinen ist nun grundlegend verschieden die philosophische Wesenserkenntnis der Religion.

Sie ist weder Metaphysik, noch natürliche Theologie, noch Erkenntnistheorie, noch erklärende und deskriptive Psychologie, noch konkrete Phänomenologie der Religion, sondern sie ist das letzte philosophische Fundament für alle und jede andere philosophische und wissenschaftliche Beschäftigung mit der Religion. Erst ihre Vollendung läßt die von uns behauptete Selbständigkeit der Religion klar erkennen: Sowohl dem religiösen Seins- und Gegenstandsgebiete nach als dem religiösen Aktgebiete nach. Indem sie diese Selbständigkeit aufweist, leistet sie aber

sofort auch ein Zweites: Sie entwickelt gleichzeitig an den religiösen Objekten, die wir in der positiven Religionswissenschaft als geglaubte vorfinden, durch Wesensschau die Wesenheiten, die Wesenszusammenhänge und die Wesensstrukturen, die in aller vorgegebenen religiösen Wirklichkeit einer positiven Religion erfüllt sind, und sie entwickelt das, was wir Sinnlogik der religiösen Akte nennen wollen, d. h. die der religiösen Vernunft immanenten Aktgesetze. Diese sind nicht an sich »Normen«, sondern wesensmäßige Aufbaugesetze und Folgerungsgesetze der religiösen Akte selbst untereinander und auseinander. Aber sie werden Normen für das empirische Subjekt »Mensch«. Da alle religiöse Erkenntnis aber in irgendeiner Art von Offenbarung — im früher bezeichneten Wortsinn — ihre letzte Quelle hat, so hat auch die gesamte religiöse Sinnlogik nur die eine Bedeutung: Sie zeigt die gesetzmäßige Weise auf, nach der sich die religiöse Vernunft im Menschen in die Bereitschaft setzt, Offenbarungslicht und zwar Offenbarungslicht aus den verschiedenen stufenmäßig aufgebauten Grundarten der Offenbarung zu empfangen. Auch die Befolgung dieser »Normen« führt also nur an die Schwelle der Aufnahme von Offenbarung, deren Inhalt dann im Glaubensakte zu ergreifen und im evidenten Glauben evident zu ergreifen ist; sie führt nicht zu einem spontanen Erkennen Gottes oder gar (wie es bei Vielen scheint) zu einem Erdenken und Konstruieren der religiösen Objekte.

II. Die Wesensphänomenologie der Religion.

1. Einteilung.

Die Wesensphänomenologie der Religion hat drei Ziele: 1. Die Wesensontik des »Göttlichen«; 2. die Lehre von den Offenbarungsformen, in denen das Göttliche sich dem Menschen aufweist und zeigt; 3. die Lehre vom religiösen Akt, durch den der Mensch sich für die Aufnahme des Offenbarungsinhalts vorbereitet und durch den er ihn im Glauben ergreift. Soweit sich das Göttliche selbst darstellt und aufweist in Sachen, Ereignissen, Ordnungen, die der für Jeden prinzipiell zugänglichen Naturwirklichkeit, der seelischen und geschichtlich gesellschaftlichen Wirklichkeit angehören, reden wir von natürlicher Offenbarung, deren subjektives Korrelat die natürliche Religion ist. Soweit es hingegen sich darstellt oder kundgibt durch das Medium des Wortes und durch Personen (die homines religiosi im eminentesten Sinne), sei von positiver Offenbarung gesprochen. Soweit das »Göttliche« ein Sein von der Form der Personalität ist, vermag es sich nur in der letzten — der positiven Form der Offenbarung zu offenbaren und nur soweit die Seinsform der Person noch nicht in ihm gedacht ist — es z. B. nur bestimmt ist als Ens a se, unendliches Sein, ewige Vernunft, Geist usw. — kann es sich auch in der Form natürlicher Offenbarung dem Menschen darstellen. Es gibt ferner eine Wesenslehre von den Stufen der natürlichen und eine Wesenslehre von den Stufen der positiven Offenbarung. Denn wenn sich das Göttliche auch auf allen Stufen des Seins irgendwie offenbart, so offenbart es doch auf den verschiedenen Stufen verschiedene Wesensbestimmungen seiner selbst und

offenbart sich auf mehr oder weniger adäquate Weise. Es offenbart sich anders und als Anderes in einem Fall vom Wesen des kontingenten Daseins überhaupt, in der toten Natur, in der lebendigen Natur, in der Seele des Menschen und in Gesellschaft und Geschichte. Und in verschiedenartigen religiösen Akten werden diese seine verschiedenen Erscheinungsformen ergriffen. Durch das Wort aber vermag sich das Göttliche nur zu offenbaren, sofern es und soweit es selbst Person ist und sofern und soweit es sich uns in Personen offenbart. Auch diese positiven Offenbarungsformen aber besitzen Wesensstufen, insofern das Göttliche nur Etwas von sich offenbart — einen geistigen Inhalt, Wissensinhalt, Denkinhalt, Willensinhalt oder aber sein personales Wesen und Sein selbst: Funktionsoffenbarung und Selbstoffenbarung. Den verschiedenen Formen des Sichmitteilens des Göttlichen an und durch Personen entsprechen ferner die verschiedenen Wesenstypen der homines religiosi, die zu erkennen wieder ein großes wichtiges Forschungsgebiet der Wesensphänomenologie der Religion ist: Sie beginnen bei den niedrigsten Formen und reichen bis zur denkbar höchsten hinauf. Der Zauberer, der Magier, der Seher, der heilige Lehrer, der Prophet, der heilige Gesetzgeber und Richter, König und Held, der Priester, der Heiland, der Erlöser, der Mittler, der Messias und schließlich die Idee der denkbar höchsten Form, die Wesensidee der Person, der Gott sein eigenes personales Wesen und Sein selber mitteilt, sind Beispiele, deren Wesen und Stufenordnung eingehend zu studieren sind. Der Wesensunterschied von homo religiosus (»Heiliger«) als Wertpersontypus von den Wertpersontypen des Genius, des Helden usw. ist dabei in einer

eingehenden Wesensuntersuchung dieser Typen als Grundlage dieses Lehrstücks zuerst zu gewinnen[1]. Der Wesensunterschied des sog. Religionsgründers (des ursprünglich Heiligen) und der nur abgeleiteten homines religiosi (z. B. des Apostels, des nachfolgend Heiligen, des Kirchenvaters, des Kirchenlehrers, des »Reformators«, des »Zeugen«) ist ferner klar herauszustellen. Auch die Wesenslehre von den soziologischen Strukturformen der Gemeinschaften, an welche Offenbarung als Gesamtoffenbarung (in Unterschied zu individueller Erleuchtung und zur Gnade) vermittels eines »Repräsentanten« ergeht, sind bei der wesensmäßig sozialen Natur aller Religion in die Wesensphänomenologie der Religion aufzunehmen. Diesem Lehrstück entsprechen genau sowohl die wesensontischen Bestimmungen des Göttlichen als Herr, Schirmherr, Oberhaupt, Gesetzgeber, Richter, König der Gemeinschaften (des Volkes, der Familie, der Berufe und sonstiger sozialer Funktionen, der Kirche usw.) als die religiösen Gesamtakte des Kultes, der Liturgie, des gemeinschaftlichen Gebets, der Anbetungs- und Verehrungsformen.

Endlich hat die Wesensphänomenologie der Religion auch noch die geschichtlich sukzessive Ordnung der natürlichen und positiven Offenbarungsformen des Göttlichen einer Wesensuntersuchung zu unterziehen — ein Lehrstück, das die Grundlage zu aller Geschichtsphilosphie der Religion bildet, wie das erste die Grundlage zu aller Lehre von den religiösen Gemeinschaften (Kirche, Sekte, Schule, Orden usw.).

Es ist nicht unsere Absicht, an dieser Stelle die ganze Phänomenologie der Religion auszubauen. Wir werden

[1] Siehe hierzu den Band II dieses Werkes.

uns im wesentlichen darauf beschränken, den religiösen Akt ausgiebiger zu behandeln. Denn an ihm und seinen Sinngesetzen wird am deutlichsten klar, wie es zu einer in sich selbst ruhenden religiösen Glaubensevidenz kommt und die Religion sich nach ihren autonomen Gesetzen entfaltet, fortbildet und höher bildet.

Aber schon um die Folgeordnung der Probleme einzuhalten, — wie wir sie früher bestimmten — haben wir zuerst einiges über die ontischen Wesensbestimmungen des Göttlichen zu sagen.

2. Das Göttliche.

Wie auf allen Gebieten der Erkenntnis das Sein und der Gegenstand dem Menschen früher gegeben sind als die Erkenntnis des Seins und erst recht die Art und Weise, wie ihm diese Erkenntnis zugeht, so sind auch die Gegenstände vom Wesen des »Göttlichen« — Gott oder die Götter — zunächst zu dem Urgegebenen des menschlichen Bewußtseins selbst gehörig. Vermöge der natürlichen religiösen Akte schaut, denkt und fühlt der Mensch prinzipiell an allem und durch alles, was ihm sonst als daseiend und soseiend gegeben ist, sich ihm ein Seiendes erschließen (sich ihm »offenbaren«), das mindestens zwei Wesensbestimmungen besitzt: es ist absolut seiend und es ist heilig. Wie mannigfaltig auch sonst dieses heilige absolut Seiende bestimmt sei in primitiven und entwickelten Religionen — diese Bestimmungen trägt es auf alle Fälle. Immer ist es ihm gegeben als »absolut Seiendes« d. h. als ein Seiendes, das allem anderen Seienden (einschließlich dem es denkenden Ich selbst) an Fähigkeit, zu »sein« schlechthin überlegen ist und von

dem darum der Mensch in seinem gesamten Dasein wie alles andere schlechthin abhängig ist. Nicht aus einer zuerst bewußten oder gefühlten schlechthinigen Abhängigkeit (diese könnte ja immer noch beruhen auf der Schwäche des betreffenden Menschen, auf einem zu geringen Einsatz an Willensenergie, auf persönliche oder auf historisch zu geringe Ausbildung seiner Fähigkeiten usw.) wird das »absolut Seiende« konstruiert, erschlossen oder erdacht. Es ist vielmehr die positive Bestimmung der Allüberlegenheit eines Seins selbst (derivativ auch seiner dynamischen Bestimmungen, der Macht, der Kräftigkeit usw.), die ihm an einem bestimmten Seienden anschaulich wird. Und nicht nur er selbst ist sich gegeben als schlechthin abhängig von diesem absolut Seienden, nur in sich selbst gegründeten und »ruhendem« Seienden, sondern auch alles übrige Seiende — ohne vorherige induktive Durchgehung seines Seins und seiner Qualitäten — er selber aber nur als Teil dieses zufällig Seienden. Eben dieses schlechthinige Sichselbsteinschließen in die Sphäre des relativ Seienden — dieses Sicheinschließen auch bis zum letzten, nur erdenkbaren Ichpunkt — ist für die religiöse Erfassung dieser ersten Grundbestimmung des Göttlichen am meisten charakteristisch. Auch irgend eine Scheidung am Menschen von Seele — Körper, Geist — Leib, Ich — Du usw. ist hierbei nicht vollzogen. Die schlechthinige Abhängigkeit betrifft ihn als ungeteiltes Ganzes — als einfaches Stück dieser »Welt« — insofern er alles relativ Seiende in seiner Totalität als »Welt« erfaßt. Weder von einem »Schluß« noch von einer theoretischen, philosophischen Einsicht, — wie sie dem sog. Kontingenzbeweis zugrunde liegt — ist bei der religiösen Erfassung dieses ersten Wesensinhalts des

Göttlichen die Rede. Schon darum nicht, weil eben nur dasjenige relativ-Seiende, das die je primäre Anzeigefunktion auf das absolute Sein eines Seienden besitzt, der Ausgangspunkt solchen Schlusses sein könnte, dieses Seiende selber aber erst im reflexiven Rückblick auf die Tatsache, es habe das absolut Seiende = das Göttliche ›angezeigt‹, seine besondere religiöse Bedeutung gewinnt. ›Offenbaren‹ heißt aber auch hier — wie überall — das Gegenteil von allem erdacht, erschlossen, abstrahiert werden. Es bedeutet, daß, indem das absolute Sein eines ›göttlich‹ qualifizierten Gegenstandes von sich aus und aus sich heraus ›durchscheinend‹, ›durchblickend‹ an einem empirischen Gegenstande relativen Seins wird, es auch erst durch dieses Durchscheinen und Durchblicken den betreffenden Gegenstand heraushebt unter allen anderen Gegenständen des relativen Daseins. Wie das Fenster eines Hauses sich aus der übrigen Fensterreihe erst dadurch heraushebt, daß ein Mensch aus ihm heraussieht, so wird der endliche Gegenstand erst dadurch ein ›besonderer‹ und ›heiliger‹, daß er das absolut Seiende symbolisiert. Mag sich die metaphysische Idee des Ens a se also auch noch logisch decken mit der ersten religiösen Bestimmung das Göttlichen, so ist doch der Weg der Erkenntnis Beider grundverschieden. Der korrelate religiöse Akt nimmt ein Offenbarwerdendes, Sichselbstdarstellendes (in einem Anderen) auf; der metaphysische Erkenntnisakt tritt ihm spontan vermöge logischer Operationen entgegen. Die Relation, die im ›Offenbarwerden‹ steckt, ist eine Relation, die in die Klasse der symbolischen und anschaulichen Relationen gehört: des (objektiven) Zeichenseins für etwas, des Hindeutens eines

Gegenstandes auf einen anderen Gegenstand, eventuell und bei höheren Offenbarungsformen des Sichkundgebens, Sichmitteilens, Sichausdrückens. Von Relationsbegriffen ist hierbei so wenig die Rede wie von schließenden oder deutenden, resp. bedeutungserfassenden Operationen des Denkens. Der Ausgangspunkt der symbolischen Relation des Sichdarstellens ist hier auch durchaus nicht ein Inhalt des menschlichen Geistes — so wie sich im gesprochenen Wort die Bedeutung des Wortes darstellt — sondern es ist der Gegenstand des relativ Seienden selber, an und in dem sich der Träger des absoluten Seins darstellt, in dem er »sich erschließt«. Es ist also eine Seinsrelation, um die es sich handelt und doch keine objektive logische — wie Gleichheit, Ähnlichkeit — oder gar kausale, sondern eine symbolische und Fall für Fall anschauliche Relation. Der Geist erblickt sie nur im religiösen Akt. Darum auch der unermeßliche Unterschied, daß der zum Begriff des Ens a se führende metaphysische Denkprozeß an jedem zufällig und relativ Daseienden ganz unterschiedslos einsetzen kann, wogegen in der religiösen Erfassung dieser Grundbestimmung des Göttlichen stets ganz bestimmte einmalige oder doch der Art nach fest umschriebene konkrete Dinge, Geschehnisse, — eventuell auch psychische Erlebnisse — es sind, in und an denen sich das Göttliche erschließt. Alle weitere inhaltliche Bestimmung der »Götter« oder »Gottes« über die Wesens-Kategorie des Göttlichen überhaupt hinaus ist dann stets von dem Wesensgehalte dieser Dinge und Geschehnisse auf mannigfache Weise mit bestimmt.

Auch die »Abhängigkeit« der Welt von dem sich also offenbarenden absoluten Sein ist nur im religiösen Akt

gegeben; sie ist keine logisch objektive oder objektiv kausale Abhängigkeit, wie sie den Relationen von Grund — Folge, Ursache — Wirkung entspricht. Sie beruht vielmehr auf der anschaulichen Tätigkeit des »Wirkens«, die als unreduzierbarer phänomenaler Tatbestand in alle konkreten Kausalbeziehungen, die wir wahrnehmen, eingeht; die aber in diesem Falle dadurch ausgezeichnet ist, daß Gott = Ens a se als das *schlechthin* Wirksame, Kraft- und Machtvolle, alles übrige als das schlechthin Leidende und Gewirkte erscheint, und ferner erscheint als ein Gewirktes, in dem sich das Wirksame wiederum *dynamisch* und *symbolisch* darstellt. In der bloß objektiven Kausalverknüpfung zweier Ereignisse oder Dinge (vermittels ihrer Tätigkeiten) stellt sich die Ursache keineswegs *in* der Wirkung dar; man kann der Wirkung allein nicht ansehen, welches ihre Ursache ist; es muß induktive Erfahrung der Verknüpfung von U und W vorhergehen, wenn man von W auf U schließen will und U mehr sein soll als »irgendeine« Ursache. Anders im religiösen Akt, der das endliche und zufällige Seiende als »Kreatur« des übermächtig oder (im Monotheismus) des »allmächtig« Göttlichen erfaßt. Hier erscheint die Kreatürlichkeit der Kreatur von vornherein als ein *phänomenales Merkmal* aufgeprägt; sie weist daher in einer Symbolbeziehung auf den Schöpfer hin und sie »spiegelt« ihn in einer je einseitigen, inadäquaten Weise. Wohl gehen also die Relationen von Grund — Folge, Ursache — Wirkung auch ein in den religiösen Erlebnisinhalt. Aber sie sind erlebte Relationen, nicht gedachte und sie sind Relationen, die immer zugleich *symbolische* Relationen sind. Darum kann von metaphysischen Schlüssen *hier* nicht die Rede sein. In

verschiedenartiger Weise — die je entspricht teils der Höhe und Reinheit der Religion, teils den verschiedenen Attributen Gottes — »drückt sich Gott aus« in den Ereignissen der Natur — ja ist die ganze Natur sein Ausdrucksfeld — so wie sich auf einem menschlichen Angesichte Freude oder Trauer ausdrückt im Lächeln oder in Tränen oder gibt sich darin kund, erweist sich darin als mächtig und wirksam. Überall steckt hier in und neben der anschaulichen Kausalverknüpfung noch eine symbolische Relation, die nicht zwischen der bloßen Kausalität obwaltet. Daß eine bestimmte Säure ein Lakmuspapier blau oder rot färben wird, das können wir der Säure allein nicht entnehmen — wie genau wir auch ihre Bestandteile kennen. Noch weniger umgekehrt aus dem Blausein die Ursache. Erst die Regelmäßigkeitsvoraussetzung erlaubt uns nach vielen Induktionen hier einen Schluß. Der Inhalt der Wirkung ist nicht analytisch im Inhalte der Ursache enthalten. Gibt es — wie hier, wo es sich nicht um viele Götter und viele Welten handelt, sondern um das konkrete Kausalverhältnis einer Welt zu einem Gott — überhaupt keine »Regelmäßigkeit«, so könnten wir aus der bloßen Kausalität von Gott und Welt gar nichts aussagen über das Was der Weltursache. Ganz anders ist aber z. B. das Verhältnis des Kunstwerks zum Geiste des Künstlers und der individuellen Natur dieses Geistes. Gewiß ist der Künstler auch Ursache seines Werks. Aber darüber hinaus enthält auch das Werk phänomenal Etwas vom geistigen individuellen Wesen des Künstlers; es spiegelt ihn, sein Geist lebt in ihm, ist uns im Werke gegenwärtig. Auch der Inhalt der Wirkung deutet hier von sich aus hin auf das Wesen des Werkmeisters — und

ohne vorherige Kenntnis dieses Werkmeisters. Das Werk ist darum »ein Rembrandt«, »ein Grünewald« usw. Schon in einem Handwerkserzeugnis ist dies nicht mehr der Fall. Denn hier hat ein Werkmeister nur eine überlieferte Form mit Stoff ausgekleidet (z. B. eine Tischform mit Holz). Immerhin schließen wir auf die Ursache des Tisches wie auf die Ursache eines Naturereignisses. Denn den Tatbestand, daß der Tisch ein »Menschenwerk« ist, resp. daß Vernunft und Werktätigkeit bei seiner Herstellung beteiligt waren, sehen wir dem Tische *selber an*, ehe wir seine Werkmeister kennen. Ein Gegenwärtigsein Gottes in der Kreatur, analog *wie der Künstler im Kunstwerk gegenwärtig ist*, wird im religiösen Akt sichtig und fühlbar.

Diesen zwei Grundbestimmungen des Göttlichen, dem Ens a se und der übermächtigen oder allmächtigen Wirksamkeit, entsprechen genau zwei erlebte *Rückwirkungen* auf das im religiösen Akt *als sich offenbarend ergriffenen Göttlichen* auf das menschliche Erleben: das Erlebnis der partiellen *Nichtigkeit* und Unfähigkeit alles relativen Seins und das Erlebnis der *Kreatürlichkeit* alles *relativen Seins* und des eigenen Seins als eines Teiles oder Gliedes davon. Beide Erlebnisse können erst auftreten, *wenn* die beiden Grundbestimmungen des Göttlichen im religiösen Akte schon ergriffen *sind* — oder doch im Maße als sie es sind und als sie dem Geiste gegenwärtig sind.

Sie sind daher keineswegs natürliche seelische Erlebnisse, aus denen man Gott erst erschließen müßte oder erschließen könnte. Denn erst angesichts *Gottes* als des Ens a se erfolgt jene überaus charakteristische »Umkehr«

des Daseinsphänomens im unmittelbaren Erleben, die das vor dem Vollzug des religiösen Akts als nur positiv daseiend Gegebene als relativ Nichtseiendes, ja als relativ Nichtiges erscheinen läßt. Diese Umkehr der Betrachtung kann jeder sich in ihrem Wesen an sich selbst veranschaulichen, der aus einem Zustand außerhalb der religiösen Aktsphäre in einen Zustand innerhalb dieser Sphäre im Erleben übergeht. Nicht vor dem nur gedachten Begriff des Ens a se, sondern erst vor dem im religiösen Akte sich an irgendeinem Gegenstande natürlich offenbarenden Ens a se erhält alles übrige Daseiende den mehr oder weniger intensiven Nichtigkeitscharakter. »Ich nichts — Du alles« ist der primitivste Ausdruck des religiösen Bewußtseins in jedem ersten Stadium seines Werdens. Erst im Rückblick auf das positiv Seiende, das jedes Ding noch ist und das auch wir selbst als Menschen noch sind — abgesehen von diesem partiellen Nichtsein und jener Nichtigkeit, die uns angesichts Gottes zuerst aufging — kann das zweite Erlebnis der Geschaffenheit und Geschöpflichkeit eintreten. In ihm durchdringt sich beides: die in der Hingabe an Gott erlebte Nichtigkeit und die im Akte der Selbstbehauptung des »noch« positiv an uns Seienden ergriffene positive Selbstheit. »Ich bin nicht Nichts schlechthin, sondern ein Geschöpf Gottes«, ist der Sinngehalt des zweiten Erlebnisses.

Auch hier handelt es sich um ein Gewirktheitserlebnis, nicht um einen Schluß von der Wirkung auf die Ursache. Es geht als solches voraus dem eigentlichen Geschöpflichkeitserlebnis, das bereits die Analogie mit der Wirksamkeit des persönlichen Wollens des Menschen und d. h. die geistige und personalistische Fassung des

Göttlichen voraussetzt. Denn Schaffen ist was anderes als bloßes Ursachesein und enthält schon die geistige Personalität der in Frage kommenden Ursache. So wird erst auf theistischem religiösem Boden das Gewirktheitserlebnis zum Geschöpflichkeitserlebnis. Die Metaphysik kann allerdings auch ihrerseits zeigen, daß es 1. im Wesen des zufälligen Daseins des Gegenstandes irgendeiner vorbestimmten Wesenssphäre liegt, einer wirkenden Ursache zu ihrem Dasein zu bedürfen und daß 2. das Realitätsphänomen nur im erlebten Widerstande eines Inhalts zu einem möglichen Wollen ursprünglich gegeben ist; daß endlich 3. nur im Falle der Art, wie uns in der Realisierung eines Willensprojekts durch das Wollen und im Wollen — ganz unangesehen der Mittelprozesse eines psychophysischen Organismus und Mechanismus — ein ursprüngliches Wirklichwerden von Etwas nur Gedachtem gegeben ist: die Artung irgend eines möglichen Wirklichwerdens eines bloßen Soseinsgehalts überhaupt. Alle Arten der Kausalität zwischen den zufällig daseienden Dingen untereinander betreffen im Gegensatz zu dieser Urkausalität nicht Wirklichsein und Wirklichwerden eines zufälligen Daseienden überhaupt, sondern nur der zufälligen Dinge Anordnung in Zeit und Raum; sie sind daher von der Idee jener ersten Kausalität des Daseins irgendeines Seienden vermöge eines Ens a se abgeleitet. Aber so sehr der religiöse Akt, in dem uns die Kreatürlichkeit der Welt und unser selbst gegeben wird, diesen metaphysischen Einsichten gemäß ist und im Ergebnis mit ihnen übereinstimmt, so liegen die logischen Operationen, durch die diese metaphysischen Einsichten zustandekommen, doch durchaus nicht in dem natürlichen religiösen

Akt, durch den uns das Gewirktheits- und Geschöpflichkeitserlebnis gegeben wird. Man kann dies Erlebnis haben, ohne also zu denken und zu schließen; und man kann also denken und schließen, ohne es zu haben. Auch ein Schluß des Inhalts: es müsse die Ursache menschlicher Vernunft und die Ursache des Daseins der ihren Gedankenformen entsprechenden Seinsformen, gleichfalls vernünftig, — ja vermöge der formalen Verabsolutierung und Verunendlichung aller göttlichen Attribute durch das Ens a se »absolut und unendlich vernünftig« sein, ist etwas Grundverschiedenes von dem erlebten Hereinleuchten der unendlichen Vernunft in die endliche Vernunft und ihrem Herausleuchten aus den Dingen. Dieses erlebte Hereinleuchten des göttlichen Attributes in das Licht der endlichen Vernunft drückt der Gedanke des hl. Augustin aus, daß wir alle Dinge »in lumine Dei« erfassen, sofern wir sie wahr d. h. so erfassen, wie sie in sich selbst sind — ohne doch dabei Gott selbst anzuschauen.

Mit dem Ens a se und der alldurchdringenden Wirkkraft ist in der Idee des Göttlichen notwendig und wesenhaft für das religiöse Bewußtsein ohne weiteres verknüpft die Wertmodalität des Heiligen mit allen ihr zugehörigen reichen Wertqualitäten.

Die Metaphysik mag versuchen, diese Verknüpfung als eine logisch notwendige auf mannigfachen Wegen der Ableitung und des Beweises darzulegen. So z. B. ist versucht worden, von der Idee des Ens a se (als idealer Grenze) aus alle Seinsarten der Dinge in eine Reihe zu bringen, die so geartet ist, daß die Dinge in ihr geordnet werden nach dem Maße und Grade, in dem sie mehr oder weniger durch sich selbst oder nicht durch sich selbst, sondern

ab alio sind. In diesem Sinne ist der Begriff des Seinsgrades ein durchaus sinnvoller und berechtigter Begriff. Der Mensch z. B. als selbständiges Vernunftwesen ist ohne Zweifel in höherem Grade durch sich selbst seiend als das vernunftlose Lebewesen; dieses als ein phänomenal »Sichselbst« bewegendes in höherem Grade als der tote Körper, der sich als tot eben dadurch erweist, daß seine Bewegungen eindeutig von anderen Körpern außer ihm determiniert sind. Indem man diese Grade der Seins-Vollkommenheit als Maß auch der Wertvollkommenheit des Seienden ansehen zu dürfen meinte, ging man scheinbar streng analytisch von den Seinsbestimmungen zu den Wertbestimmungen des Göttlichen über. Das Ens a se ist dann ohne weiteres auch darum das Ens perfectissimum, weil sein Sein das vollkommenste ist: als solches mum das summum bonum, als solches aber das absolut Heilige. Man kann noch weiter gehen. Da es Geistigkeit und Freiheit (= Ursacheseinkönnen im Unterschiede von Wirkungsein) sind, die den höchsten Grad der Seinsvollkommenheit darstellen, den unter allem Sein ab alio überhaupt die Menschenseele besitzt, so scheint es auch schon im Begriffe eines ens a se = ens perfectissimum gelegen, daß es — wenn es wirklich ist — auch absolut geistig, frei und vernünftig sei.

Wie immer es nun bestellt sei mit dem logischen Anspruch solcher Ableitungen — gewiß ist, daß das religiöse Bewußtsein nicht auf diesem Wege zur Idee des heiligen Gottes kommt. Daß das schlechthin Wertvolle und nur durch sich und in sich Wertvolle auch Dasein besitzen müsse — nicht daß das absolut Seiende notwendig auch wertvoll in sich sei — ist ein ontisches synthetisches Axiom

für das religiöse Bewußtsein; hierbei ist es gleichgültig, was je dem Volk oder der sonstigen Trägerschaft des religiösen Bewußtseins als schlechthin wertvoll gelte. Darum geht die Gottesliebe — nicht verstanden hier als Liebe zu einem schon als daseiend vorausgesetzten Gott, sondern als qualitativer Charakter des Liebesaktes und seiner Wesensrichtung auf »Etwas« von der Wertmodalität des Heiligen — ebenso die Gottesfurcht — analog im Werden jedes bestimmten religiösen Bewußtseins selbst dem Glaubensakt voran, in dem das Dasein dieses bestimmten »Göttlichen« gesetzt wird. Und wiederum ist es ein ontisches synthetisches Axiom für das religiöse Bewußtsein, daß das »schlechthin« und nur durch sich Wertvolle von der Wertart des Heiligen sei; welche Wertart in keine andersartige Gruppe von Werten — seien es logische Erkenntniswerte, axiologische, moralische, ästhetische usw. — aufzulösen ist.

Die Wertart des Heiligen selbst mag in ihren besonderen Qualitäten und deren Zusammensetzung innerhalb der Mannigfaltigkeit der positiven Religionen sich als weitgehend veränderlich darstellen. Als Wertart ist sie eine absolut feste Größe, die sich in keinem Sinne aus irgend etwas anderem »entwickelt« hat. Nur das kann die Geschichte der menschlichen Wertschätzungen allerorts zeigen, daß viele Arten und Qualitäten von Werten, die in je älteren Entwicklungsstadien in die »geltende« Wertart des Heiligen aufgenommen waren — religiöse »Sanktion« besaßen — aus ihr allmählig herausgefallen sind, also zu außerreligiösen, profanen Werten wurden. Ebenso axiomatisch gilt der Satz, daß das Heilige (d. h. das je als heilig geltende) allen anderen Werten vorzu-

ziehen sei und daher das freie Opfer jedes Gutes einer anderen Wertart von sich aus zu fordern das Recht habe[1].

Dieser Grundsatz ist der ewige Verknüpfungsgrundsatz von Religion und Moral. Das »Opfer für das Heilige« — das ist die Moral der Religion selbst, aber auch die Religion der Moral selbst.

Die Qualitäten des Heiligen hat jüngst ein um die Religionsphilosophie höchst verdienstvoller Schriftsteller mit bemerkenswerter Freiheit und Tiefe auseinandergesetzt.

Rudolf Otto unterscheidet in seinem Buche »Das Heilige« eine Mehrheit von Momenten in demjenigen, was über die von ihm als »rational« zusammengefaßten Attribute des Göttlichen hinaus noch als »irrationaler« Überschuß im Heiligen gelegen ist. Otto gibt diesen Momenten besondere lateinische Namen, um sie schon in der Benennung vor den analogen, aber außerreligiösen Werten auszuzeichnen. So führt er auf das »Mysterium tremendum«, das Moment der »majestas«, das Moment des »Energischen«, das Moment das »Mysteriösen«, des »Faszinosum« (d. i. das Anziehende, Bestrickende, das dem abdrängenden Moment des tremendum entgegenwirkt), das Bedeckung und Sühne gewährende Moment. So wenig ich Ottos religiöser Erkenntnistheorie folgen kann, die er in den späteren Abschnitten seines Buches entwickelt, so sehr begrüße ich in dem rein deskriptiven Abschnitt seines Buches den erstmaligen ernstlichen Versuch, auf dem Wege der phänomenologischen Wesenserörterung die wichtigsten Qualitäten der Wert-

[1] Vgl. meine Einteilung der Wertarten in dem Buche: »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik«.

modalität des Heiligen — die aller und jeder Religion Gegenstandsbestimmtheit ist — aufzuweisen. Sehr richtig und ganz im Sinne der phänomenologischen Methode sagt Otto über den Weg seines Vorgehens: »Da sie (i. e. die Kategorie des Heiligen) vollkommen sui generis ist, so ist sie wie jedes primäre und elementare Datum nicht definibel im strengen Sinne, sondern nur erörterbar. Man kann dem Hörer zu ihrem Verständnis nur so verhelfen, daß man versucht, ihn durch Erörterung zu dem Punkte seines eigenen Gemütes zu leiten, wo sie ihm dann selber sich regen, entspringen und bewußt werden muß. Man kann dieses Verfahren unterstützen, indem man ihr Ähnliches oder auch ihr charakterisch Entgegengesetztes, das in anderen, bereits bekannten und vertrauten Gemütssphären vorkommt, angibt und hinzufügt: »Unser X ist dieses nicht, ist aber diesem verwandt, jenem entgegengesetzt. Wird es dir nun nicht selber einfallen?« Das heißt: »Unser X ist nicht im strengen Sinne lehrbar, sondern nur anregbar, erweckbar — wie alles, was ‚aus dem Geiste' kommt.« (S. 7.) Diese (mehr negative) Methode des sukzessiven Abschälens des einem aufzuweisenden (zu »demonstrierenden«) Phänomen in fühlbar abgestufter Weise Verwandten, Entgegengesetzten und die so erfolgende Herausschälung des Phänomens; endlich das vor den geistigen Blick Hinsetzen des herausgeschälten Phänomens, ist der Weg, der zur phänomenologischen Wesensschau führt. Die Undefinierbarkeit des gesuchten X (per genus und differentia specifica) ist geradezu ein sicheres Kennzeichen dafür, daß es sich bei dem X um eine echte, elementare Was-heit handelt, die letzte Begriffe fundiert, aber darum selbst nicht »begriffen« werden kann. Denn »Begreifen«

heißt eben ein durch einen Begriff Gemeintes auf andere Begriffe zurückführen. Es ist kein Wunder, daß der rationalistische Philosoph diese Methode meist unfruchtbar schilt. Indem er sich ihres Charakters als eines geistigen Erweckungs- und Zeigeverfahrens (in das mittelbares Denken in Urteilen und Schlüssen nur als Mittel eingeht, den Geist bis an die Schwelle des zu Erschauenden hinzuleiten) nicht bewußt ist, hält er sich nur an diese Urteile und Schlüsse und übersieht den Sinn und Nerv des ganzen Verfahrens. Er findet dann mit Wilhelm Wundt, die Phänomenologie sei eine ganz unfruchtbare Sache, da sie aus negativen Urteilen bestehe und schließlich immer mit einer Tautologie (z. B. das Heilige ist eben — das Heilige) endige. Das unsagbar Verkehrte an dieser köstlichen Bemerkung besteht darin, daß die negativen Urteile, die bei diesem Vorgehen nur geistige Aufforderungen bedeuten, den Blick des Geistes in eine veränderte Richtung zu lenken (um dem Gemeinten näher zu kommen) von Wundt als theoretisch rationale Bestimmungen einer Sache aufgefaßt und gelesen wurden; und daß die vermeintliche ›Tautologie‹ nicht gewonnen wird als Aufforderung, jetzt auf das überbegriffliche Gegebene und Nurerschaubare hinzublicken, um es nach seiner vollzogenen ›Herausschälung‹ in seiner Selbstgegebenheit selber ins Auge zu fassen, sondern als eine theoretisch-rationale Bestimmung. Daß sie als solche absurd wäre, — daran zweifelt natürlich kein Mensch.[1]

Vielen, die diese Methode anwenden (sei es auf unserem oder einem anderen Gebiet) ist es viel zu wenig bewußt, daß sie (als pure Methode) im Grunde keine andere ist

[1] Vgl. W. Wundt's Kritik der ›Logischen Untersuchungen‹ E. Husserls.

als diejenige der sog. »negativen Theologie«. Denn die negative Theologiemethode ist selbst nur der tiefen Erkenntnis entsprungen, daß das Göttliche und Heilige als solches eine urgegebene Qualität ist, die nur durch Abschälung von Anderem und durch Analogie langsam aufgewiesen werden kann; die alle Begriffe vom Göttlichen — positive wie negative — zu erfüllen berufen ist, selbst aber unbegreiflich ist. Ja die Phänomenologie überhaupt ist — im Laufe der Geschichte des Plotinismus — als Einstellung und Methode gerade auf theologischem Boden zuerst angewandt worden. Auch die »negative Theologie« ist sehr häufig jenem Mißverständnis ausgesetzt gewesen, als habe sie mit ihren Negationen das Göttliche theoretisch bestimmen, nicht aber umgekehrt verhüten wollen, daß es — vor seiner Wesenserfassung — voreilig überhaupt rational bestimmt werde. Man braucht sich nur eine stets wiederkehrende Tatsache aller religiösen Sprache klar zu machen, um den Sinn der negativen Theologie zu verstehen. Diese Tatsache ist das ungeheure Mißverhältnis, das im sprachlich-rationalen Ausdruck und in der Kundgabe des religiösen Gotteserlebnisses besteht zwischen eigentlich und positiv der Anschauung Gegebenem und den oft, ja meist nur negativen Bestimmungen des Gegebenen. Otto gibt selbst einmal ein sehr treffendes, ja schlagendes Beispiel. (S. 36.) »Was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, was in keines Menschen Herz gekommen ist« — wer fühlte nicht den Hochklang der Worte und das Rauschende, Dionysische in ihnen? Lehrreich ist an ihnen, daß in solchen Worten, in denen das Gefühl sein Höchstes sagen möchte, auch alle »Bilder« wieder zurücktreten, daß das Gemüt hier »von

Bildern kommt« und zu rein Negativem greift. Und noch lehrreicher, daß wir beim Lesen und Hören solcher Worte ihr nur Negatives — gar nicht merken. Daß wir uns an ganzen Ketten solcher Negationen entzücken, ja berauschen können, und daß ganze Hymnen tiefster Eindrücklichkeit gedichtet worden sind, in denen eigentlich nichts steht. Lehrreich ist das für den Umstand, wie unabhängig von begrifflicher Ausdrücklichkeit der positive Gehalt ist, wie stark er erfaßt, wie gründlich er verstanden, wie tief er gewürdigt werden kann, rein mit, in und aus dem Gefühl selbst. Wird nun die negative Theologie rationalistisch mißverstanden, so behält der Leser oder Hörer nur die rein negativen Sätze selber in der Hand, anstatt das positiv Gegebene, das diese Sätze uns aus dem Chaos des Endlichen, Ungöttlichen oder nur analogisch-ähnlichen aussondern und vor den Blick des Geistes stellen wollen. Und ebenso gilt: Wird die negative Theologie, die ihrem Wesen nach mehr mystische Techne und Kunst ist als Theorie, von ihrem Vertreter selbst als rationale Theorie genommen, so führt sie mit Notwendigkeit in religiösen Nihilismus, — ja sogar in den Atheismus. Denn ein Gegenstand mit nur negativen Bestimmungen ist — außer der formalen Gegenstandsbestimmtheit eben — »nichts«. So tritt durch solches Mißverständnis an die Stelle der positivsten höchsten Seins- und Wertfülle deren gerades Gegenteil — das Nichts.

Wird aber die negative Theologie — oder besser ihre Methode — richtig und der Sache angemessen verstanden, so gilt der Satz, daß sie das Fundament ist für alle positive Theologie — nicht aber umgekehrt diese

das Fundament jener; so gewiß, als die eidetische Phänomenologie jeder Gegenstandsgruppe das letzte Fundament ist für die positive Wissenschaft, die sich mit dieser Gruppe von Gegenständen beschäftigt. Alle positiven begrifflichen Bestimmungen Gottes sind also ihrem Wesen nach — als begriffliche nämlich — nur Quasibestimmungen oder analogische Bestimmungen. Die Abmessung, wie weit diese analogischen Bestimmungen das Gemeinte treffen oder nicht, kann nicht nur vorgenommen werden durch Prüfung des rationalen durchsichtigen Zusammenhangs dieser Bestimmungen untereinander — obzwar auch dieser Zusammenhang eine Forderung ist, deren Erfüllung in der Glaubenserkenntnis weiterführen kann. Die letzte Entscheidung aber über den Erkenntniswert jeder solchen Analogie (und damit jeder positiven begrifflichen Bestimmung) und über das je besondere Maß dieses Erkenntniswertes, trifft autonom nach seinen eigenen Gesetzen das religiöse Bewußtsein angesichts der ihm selbstgegebenen und durch die Methode der negativen Theologie als selbstgegeben aufweisbaren Qualitäten des Göttlichen (und ihrer je besonderen Ausgestaltung).

3. Die Attribute Gottes in der natürlichen Religion.

Die drei Bestimmtheiten: Ens a se, Unendlichkeit, Allwirksamkeit und Heiligkeit sind die formalsten Bestimmtheiten eines Seins und Gegenstandes vom Wesen des ›Göttlichen‹. Als solche sind sie eingewickelt in den intentionalen Gegenständen jeglicher Religion — der niedersten wie der höchsten und absoluten. Sie sind die einzigen, die das Gegenstandsgebiet einer religiösen Bewußtseinsweise unbedingt konstituieren und umgren-

zen — im Unterschiede zu allen anderen Gegenständen möglichen Bewußtseins.

Prinzipiell können diese Attribute den zugehörigen religiösen Akten an jeglichem Seienden — wie immer es sonst beschaffen sei, ob es der Natur, der Geschichte, der Seele des Menschen angehöre — offenbar werden. Sie sind auf kein materiales Seinsgebiet beschränkt. Aber sie ›stammen‹ auch aus keinem in dem Sinne, daß sie aus Gegenständen vorreligiöser Erfahrung auf irgendeine Weise abstrahiert wären oder durch Idealisierung oder Analogisierung aus ihnen gewonnen wären. Der außerreligiöse empirische Gegenstand ist immer nur zweierlei für sie: Für das Subjekt das Sprungbrett, auf dem sich der religiöse Akt zu ihnen hinaufschwingt, für das jeweilig Reale des Göttlichen der Gegenstand, an dem und durch den es offenbar wird.

Die religiösen Akte und ihr objektiver Gegenstands-, Seins-Wertbereich stellen also ein ebenso ursprüngliches in sich geschlossenes Ganzes dar wie etwa die Akte vom Wesen der äußeren Wahrnehmung und die Außenwelt. Erforschen wir sie nach ihrem Wesensgehalt, so hat diese Forschung noch gar nichts zu tun mit der Frage, welche der Akte vom Wesen der religiösen Akte ›richtig‹ oder ›falsch‹ sind und welche der Gegenstände vom Wesen der religiösen ›wirklich‹ sind oder nur ›eingebildet‹. So wenig jede astronomische Vorstellung z. B. die des Thales von der Sonne eine ›richtige‹ ist, aber als ›astronomische‹ eben doch wesensverschieden ist von einer etwa psychologischen, so wenig muß ein religiöser Gegenstand z. B. Apollo, Artemis, der primitivste Fetisch — auch schon der wahren

Religion und ihrem Gotte entsprechen: er bleibt darum doch zu einer Sphäre von Wirklichkeit und Wert »gehörig«, die als solche Sphäre ebenso gewiß und so unableitbar von Uranfang an besteht wie jene des Sternhimmels — wie langsam auch und vielseitig die Bilder und Begriffe von beiden Sphären sich im Laufe der menschlichen Geschichte entwickeln.

Daß der Mensch also, auf welcher Stufe seiner religiösen Entwicklung er sich auch befinde, immer und von vornherein in einen von der gesamten übrigen Erfahrungswelt grundverschiedenen Seins- und Wertbereich hineinblickt, der weder aus dieser Erfahrungswelt erschlossen ist noch durch Idealisierung an ihr gewonnen, der ferner nur und ausschließlich zugänglich ist durch den religiösen Akt: das ist die erste sichere Wahrheit aller Religionsphänomenologie.

Es ist der Satz von der Ursprünglichkeit und Unableitbarkeit religiöser Erfahrung.

Sowohl alle genetischen Probleme, die natürliche Religion betreffen, als alle Fragen nach der wahren und falschen Religion, also auch alle Rechtfertigungsprobleme setzen diesen Satz voraus; sie dürfen nicht verquickt werden mit dieser Frage.

Wie mannigfaltig und reich Religion sich immer entfalten und entwickeln möge, so erfolgt doch diese gesamte Entwicklung — soweit sie nicht in der konkreten Wirklichkeit gestört und abgelenkt wird durch die Wirksamkeit außerreligiöser Kulturpotenzen — einzig allein innerhalb dieser Sphäre des religiösen Seinsbereichs und des religiösen Akts, in dem der Bereich zugängig wird.

Eine Entwicklung des Menschen *zur* Religion überhaupt erforschen zu wollen, ist also ein widersinniges Problem.

Ebenso widersinnig ist jede Frage nach der Entstehung des religiösen Gegenstandes überhaupt aus der Seele des Menschen und die Frage nach der Entstehung der religiösen Objektvorstellung als solcher. Sinnvoll gefragt kann nur werden nach der Entstehung der *Bestimmtheit der Materie* einer religiösen Objektvorstellung aus einer anderen. Die Religion — soweit sie sich entwickelt — entwickelt sich autogenetisch, nicht heterogenetisch; oder besser die Religionen transformieren sich — von besonderen Gottestaten abgesehen — auseinander.

Die beliebte Frage nach dem geschichtlichen *Ursprung* der Religion ist also so widersinnig wie die Frage nach dem geschichtlichen Ursprung der Sprache und der Vernunft. Wie der Besitz von Wort und Vernunft den Menschen erst zum Menschen macht[1] (und wesensverschieden vom Tiere), damit aber auch den ganzen Bereich *möglicher* historischer Erfahrung und Erkenntnis erst umschreibt, so ist auch der Bezug des Menschen auf das Göttliche durch den religiösen Akt und durch das Offenbarwerden des Göttlichen für das *Wesen des Menschen* konstitutiv. Sehr treffend und plastisch sagt in dieser Hinsicht auch Otto in bezug auf alle (z. B. Paul Natorps) Versuche, eine »Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft« oder der »Humanität« zu finden: »Und übrigens gleicht dies Verfahren, eine Humanität zu konstruieren vor und abgesehen von dem *mächtigsten* Vermögen des homo, dem Verfahren, sich einen Normbegriff des Körpers zu

[1] Vgl. meinen Aufsatz: »Zur Idee des Menschen« in meinen Abhandlungen und Aufsätzen (»Vom Umsturz der Werte«), Bd. I.

bilden, nachdem man ihm den Kopf abgeschnitten hat.« (S. 40 des oben angeführten Buches.)

Nicht weniger widersinnig ist jede Frage, wie der Mensch von vorreligiöser Welterkenntnis auf das Göttliche überhaupt gekommen sei. Denn alle Vorstellungen und Ideen vom profan und endlich Wirklichen (das nur innerhalb der theistischen Kulturzone als jenes eine, geordnete Ganze erscheint, das wir die »Welt« nennen) haben sich überall und immer unter der Determination bereits vorhandener religiöser Ideen gebildet; sie haben es auch da noch, wo man in der Erforschung dieses Wirklichen ausdrücklich und mit Absicht vom Bestande eines Göttlichen absieht oder wo man seine Realität leugnet. Und dem entspricht es auch, daß sich alle mit dem Ganzen der Welt beschäftigende Vernunfterkenntnis, die Weltweisheit, stets und überall in den Spielräumen von Möglichkeiten bewegt und bewegt hat, welche die je herrschenden besonderen formalen Kategorien der natürlichen Religion (nicht der positiv durch Personen offenbarten) ihr vorgeschrieben haben. »Vorgeschrieben«, nicht im Sinne bewußter Vorschrift, sondern im Sinne eines Fundierungsgesetzes des menschlichen Geistes in der Ausübung seiner Erkenntnisfähigkeiten nach der Ordnung seiner Erkenntnisarten. Der Mensch kann — was immer er willkürlich zu tun versucht — die Welt immer nur so erkennen und denken, daß sie mögliches abhängiges Sein und mögliche Wirkung desjenigen Wirklichen ist, das er primär für »göttlich« hält — für göttlich freilich nur in der Variationsbreite der genannten drei formalen Konstituentien des Göttlichen. So garantiert z. B. nur die Einheit Gottes die mögliche Einheit der Welt.

Anders — und prinzipiell anders — steht es, wenn wir über diese drei formalen Bestimmungen des Göttlichen und die durch sein Wesen (essentia) gefaßten möglichen Gegenstände hinausgehen zu neuen Attributen des als »göttlich« gegebenen oder in Frage kommenden Realen. Denn für alle ferneren Attribute wird nun mitbestimmend die Wesensgliederung der endlichen Welttatsachen und Weltwerte, die sich an der ganzen Welterfahrung dem Menschen erschließen und nach denen der Mensch alles zufällig Seiende auffaßt.

Erst bei diesen überformalen Attributen (z. B. Geist, Vernunft, Wille, Liebe, Barmherzigkeit, Allwissenheit, Allgüte, Schöpfer usw.) setzt auch für den religiösen Akt selbst (nicht nur für die Metaphysik) die Methode ein, den realen Träger des Wesens »göttlich« so beschaffen zu denken, daß diese Welt seine mögliche natürliche Wesensoffenbarung und sein Werk, sein Geschöpf sei, d. h. nachdem wir bereits das Glaubenswissen besitzen, es sei Gott, es sei die Welt und sie sei ihrem Soseinsgehalt nach eine Offenbarung Gottes und sie sei ihrer Realität nach sein Geschöpf, geht nun der Weg der weiteren attributiven Bestimmung Gottes von dem Wesensgehalt der Welt auf diese Attribute. Obzwar auch hier kein Schließen vorliegt, läßt sich doch das Verfahren des religiösen Aktes in die Form eines Schlusses bringen. Aber dieser Schluß ist kein Kausalschluß, sondern ein Analogieschluß; und zwar ein Analogieschluß, dessen Glieder ausschließlich erschaubare Wesenheiten und Wesenszusammenhänge enthalten müssen, die für jede mögliche Welt a priori gelten. Empirische Begriffe und zufällige Tatsachensätze können also niemals in diese Quasischlüsse

eingehen. Nicht das »Daß« der Kausalität Gottes im Verhältnis zur Welt und nicht das »Daß« seines Offenbarwerdens, sondern nur das wird auf diese Weise gefunden, was Gott sein müsse, damit derjenige Gehalt seiner natürlichen Offenbarung und seines Allwirkens möglich sei, der sich an der Welt enthüllt. Nicht weil Gott die Ursache der Welt ist und der Satz gälte, es könne die Wirkung nicht vollkommener sein als die Ursache, resp. es müsse die Ursache auch die Vollkommenheiten der Wirkung in sich enthalten, ist es notwendig, die Wesenheiten der Welt auf Gott (in absoluter und unendlicher Form) zu übertragen. Denn dieser vermeintliche Kausalsatz ist an sich durchaus nicht sicher. Fortwährend sehen wir ja, wie nach festen Regeln Vollkommeneres aus Unvollkommenerem sich bildet. Alle modernen »Evolutions«theorien halten sogar diese Art von Kausalität für diejenige, die grundsätzlich die Wirklichkeit beherrschte. Darum vielmehr, weil Gott in der Welt und ihrem Wesensaufbau offenbar wird, weil er sich symbolisch in ihr spiegelt, weil ihre Wesenseinheiten »Spuren« und Bedeutungen, d. i. Hindeutungen auf sein Wesen enthalten, ist diese Übertragung notwendig. Und nur weil Gott auch Ursache ist des Realseins einiger dieser Wesenheiten, gilt für diese Ursache allerdings auch obiger Kausalsatz. Nicht aber gilt er für Gott als bloßen »Anwendungsfall« eines allgemeingültigen Kausalprinzips. Es ist also die symbolische Beziehung, nicht die kausale Beziehung zwischen Gott und Welt, die zu dieser Übertragung führt.

Erst diese Übertragung wird zur Grundlage einer Gott positive Attribute beilegenden natürlichen Theologie im Unterschiede zur (richtig verstandenen)

Methode der negativen Theologie; die stets das Fundament und die Grundlage der ersteren ist. Der Preis gleichsam, mit dem diese positiven Bestimmungen des heiligen unendlichen, allwirksamen Ens a se bezahlt werden, ist aber ihre bloß *inadäquate, unausdrückliche* und *nur analogische Geltung.*

Sie sind einmal *inadäquat*; d. h. es ist uns schon in der natürlichen Religion und Theologie klar, daß das Wesen Gottes über seine formalen Wesensbestimmungen hinaus unendlich *reicher* sein muß, als es für uns Menschen durch diese Methode erkennbar sein kann. Denn wenngleich die an dieser faktischen Welt gefundenen und findbaren Wesenheiten und Wesenszusammenhänge über das bloße Faktum *dieser* Welt grenzenlos hinausgelten — für jede *mögliche* Welt, so fehlt doch unendlich viel, daß sie auch darstellten den Inbegriff *aller möglichen* Wesenheiten überhaupt. Denn nur diejenigen Wesenheiten, die auch von *dieser* Welt in irgendeiner Form — und sei es nur in der Form möglicher ficta — realisiert sind, können wir finden. Gott aber ist als Ens a se der Inbegriff nicht nur der an dieser Welt irgendwie realisierten, sondern der *Inbegriff aller möglichen Wesenheiten.* Darum kann uns ein natürliches Wissen von seinen Attributen nur gegeben sein, soweit er sich an *dieser* Welt offenbart. Erst eine positive Selbstoffenbarung in heiligen Personen könnte und kann uns darüber hinausführen und uns belehren über sein Wesen, wie es ist — unabhängig von seinem natürlichen Offenbar*werden* an dieser Welt. In dem religiösen Akt der *Ehrfurcht* vor Gott ist uns diese Inadäquatheit unserer Erkenntnis Gottes — dieses sein notwendiges unendliches

Hinausfließen über das Blickfeld auch des alle Wesenheiten der Welt adäquat Erkennenden noch unmittelbar gegenwärtig. Wir erkennen noch, daß wir ihn nicht erkennen, soweit er sich nicht im Wesenscharakter dieser Welt spiegelt.

Die positiven Bestimmungen sind ferner nur unausdrückliche »Attribute« Gottes. D. h. wir wissen, daß wir mit Ausdrücken wie Geist, Vernunft, Wille usw. Gottes keinerlei Teile — weder reale Teile, noch abstrakte Teile — an ihm treffen, sondern nur wesens- und gradweis abgestufte Ähnlichkeiten herausheben, die ein vollkommen Einfaches und Unteilbares mit dem Wesen und dem je verschiedenartigen Wesen des teilbaren und endlichen Seins besitzt.[1] Oder wir können auch sagen: Da Gott seinem Sein nach der kategorialen Scheidung des Seienden in substanzielles und attributives Sein im Grunde transzendent ist (diese Scheidung also nur dem endlichen Sein als solchem angehört), so stellt jedes Attributsein sein ganzes Sein vollständig und jeder attributive Wesensinhalt die ganze Fülle seiner einfachen und unteilbaren Wesenheit dar. —

Analogisch aber sind die positiven Bestimmtheiten Gottes darum, weil sie — dem Wesen der göttlichen Seinsform als absoluten und unendlichen Seins folgend — auch ihrerseits absolut und unendlich sind. Trotz der Wesensähnlichkeit, die Gott »als Geist« mit dem Wesen des endlichen Geistes besitzt, »als« vernünftiger Wille mit dem endlichen vernünftigen Willen etc., besteht daher

[1] Hier beruht also die Ähnlichkeit nicht auf einer teilweisen identitas parium, sondern die Quasiidentität, die wir in Sätzen wie: Gott ist Geist, Vernunft, Wille usw. meinen, beruht nur auf Ähnlichkeit Gottes mit dem Wesensgehalt, der Begriffen wie Geist, Vernunft usw. zugrundeliegt.

nicht nur in der Existenz und der Existenzart eine Verschiedenheit Gottes als unendlicher Vernunft etc. von der endlichen Vernunft, sondern es besteht auch eine Wesensverschiedenheit, die ja Wesensähnlichkeit (in allen Graden) nicht ausschließt; denn ähnlich kann nur sein, was im Sosein verschieden ist.

Wie die Inadäquatheit der natürlichen Gotteserkenntnis, so kommen auch diese Unausdrücklichkeit und die analogische Natur der göttlichen Attribute in den religiösen Akten zur Geltung. Die erstere darin, daß Gott dem auf ihn im Gebete und in der Versenkung bezogenen Frommen im Maße seiner Annäherung an ihn immer mehr und mehr als ἀρρητόν gilt, d. h. als etwas, das Scheu erweckt, die Kategorien unseres Denkens und unserer Sprache auf es anzuwenden. Denn wenn es gleich auch echte Kategorien des »Übersinnlichen« gibt (nämlich die rein formalen, wie sie vorher gegeben wurden), so sind doch die sämtlichen Kategorien unseres Weltdenkens und des zugehörigen Weltseins (die Kategorien der Außenwelt wie der Innenwelt) evident unzureichend, das Sein und Wesen Gottes zu treffen. Haben wir etwa die Kategorien von Substanz, Potenz und Tätigkeit, so müssen wir sagen, es falle Gottes Potenz mit seiner Substanz, seine Potenz aber mit seiner Tätigkeit zusammen in Eins. Und ähnlich verhält es sich in bezug auf andere Kategorien des endlichen Seins[1]. Die Analogienatur unseres Wissens der positiven Attribute Gottes aber kommt zum Ausdruck in der großen Freiheit der Bildlichkeit der religiösen

[1] Selbstverständlich auch mit der Kategorie von Ursache — Wirkung, Zweck — Mittel. Die causa prima ist nicht nur eine andere Ursache wie alle sonst bekannten Ursachen; auch ihr Ursachesein ist ein anderes wie jedes sonstige Ursachesein.

Sprache, ohne daß doch im ernsten religiösen Erlebnis diese Bilder je anders denn als Bilder genommen werden. Insofern ist die Methodik der religiösen Sprache selbst meist weit sinniger und taktvoller, aber auch adäquater als jene der Metaphysik und Theologie. Denn diese Methodik besteht darin, daß vermöge des vorhergehenden, echt religiösen Bewußtseins, Gott sei in seinen positiven Bestimmungen allen eigentlichen »Begriffen« transzendent, das fromme Gemüt eine große Anzahl oft überaus konkreter Bilder bezüglich Gottes gebraucht, um erst durch das, was man ihre gegenseitige Interferenz nennen könnte, eben das auszudrücken, was der religiöse Akt selbst in überbegrifflicher Weise an Gehalt gegenwärtig hat. Das Recht dieses Verfahrens der religiösen Sprache[1] aber ist eben in dieser prinzipiellen Einsicht in die gleichmäßig nur analogische Natur aller positiven Bestimmungen Gottes begründet. Es ist nicht minder klar, daß der übersinnliche Anschauungsgehalt von Gott, der in den religiösen Akten selbst — und nur in ihrem lebendigen Vollzug gegeben ist, nicht nur »einfach« ist im Verhältnis zu der Vielzahl der Bilder, sondern auch im Verhältnis zum Maß ihrer Bildlichkeit und des Grades der Ähnlichkeit, die zwischen dem symbolischen Bilde und dem damit »eigentlich« Gemeinten besteht[2]. Denn jene »Interferenz der Bilder«, durch die sie zusammenwirkend

[1] Die innere Methodik der religiösen Sprache ganz aufzuklären, bedürfte einer besonderen, sehr eingehenden Untersuchung an Beispielen, die hier nicht vollzogen werden kann. Man denke z. B. nur an die Fülle der Bestimmungen der Gottesmutter in der Lauretanischen Litanei.

[2] Wie könnte sonst die größere oder geringere Ähnlichkeit der Bilder und Treffsicherheit der Gleichnisse und Analogien dem Bewußtsein merkbar sein, wenn nicht im einfachen Gegebenen des religiösen Aktes selber ein Maß für diese Ähnlichkeit und Treffsicherheit gelegen wäre?

das die Bildhaftigkeit je begründende Moment in ihnen zu einem unteilbaren Eindruck zusammenströmen lassen, aber gleichzeitig all das aneinander abschleifen und für das Meinen auslöschen, was »nur« Bild und »Gleichnis« an ihnen ist, ist nur möglich dadurch, daß Maß und Art der Erfüllung der einzelnen Bilder im Gegenstande des religiösen Aktes vom Geiste noch bemerkt und gleichsam abgemessen wird. Es ist der tiefe Irrtum alles Gnostizismus, d. h. jedes Versuches, die natürliche Religion — wenn nicht die Religion überhaupt — in Begriffsmetaphysik aufgehen zu lassen oder diese doch als »höhere Form« der Gotteserkenntnis anzusehen, daß er die wesensnotwendig nur analoge Natur aller positiven Bestimmungen Gottes verkennt. Er macht die kategorial gefaßten positiven Prädikate Gottes zu (mindestens) abstrakten oder »metaphysischen« Teilen Gottes, anstatt zu sehen, daß sie nur relative Erfüllungen für Analogien des göttlichen Wesens mit einem Ähnlichen durch das einfache unteilbare Wesen Gottes sind. Von diesem Irrtum aus, gegründet in dem religiösen Mangel der Ehrfurchtslosigkeit vor Gott, als ließe sich Gott adäquat, ausdrücklich und bildlos direkt »begreifen«, erscheint dem Gnostizismus dann die religiöse Sprache mit ihren oft stark konkreten Bildern »anthropomorph« oder nur »Metaphysik fürs Volk«. So urteilten z. B. Spinoza, Hegel, Fichte, Hartmann und andere. Aber de facto liegt die Sache genau umgekehrt. Der Anthropomorphismus liegt hier beim Herrn Metaphysikus, der die prinzipielle Transzendenz Gottes gegenüber den endlichen Verstandeskategorien und die Wesensverschiedenheit aller göttlichen positiven Attribute von den gleichnamigen menschlichen verkennt (wie

die deutschen Pantheisten z. B. göttliche Vernunft und menschliche Vernunft identifizieren), also nur einen quantitativen Unterschied (unendlich und endlich) zwischen ihnen anerkennt, sonst aber Wesensidentität setzt. Der religiöse Mensch (auch der ungebildetste) weiß dagegen sehr gut, daß all seine tausend Bilder und Namen, die er Gott gibt, eben auch »nur« Bilder sind und daß es bei ihnen nur ankommt auf Klärung und eventuell Erweckung (in Anderen) des ganz einfachen Gehaltes, der ihm in seinem religiösen Akte selbst inadäquat gegenwärtig ist. Niemand, der Gott im Vaterunser Vater nennt, hält das »Vater« für mehr als die Analogie, Gott verhalte sich zum Menschen wie der Vater zum Kinde — und auch dies nur, soweit das Wesen der Väterlichkeit und Kindlichkeit in Frage kommt — nicht das empirisch Gemeinsame an allen faktischen Vätern und Kindern. Und darum ist nicht die Religion »Metaphysik fürs Volk«, sondern diese Art von (gnostischer) Metaphysik ist nur eine schlechte und hochmütige Standesquasireligion der Gelehrten. Denn das, was an den gnostischen Begriffen dieser pantheistischen Metaphysiker von Gott noch wahrhaft religiösen Wert hat, das ist selbst nur durch eine gelehrte Filtrierung der tradierten religiösen Sprache entstanden und unterscheidet sich von dieser nicht durch das Merkmal des direkten Begreifens gegenüber indirektem, bildhaftem Meinen, sondern nur durch die Mattheit und Blutlosigkeit der Bilder. —

Die positiven natürlichen Attribute Gottes sind — so sagte ich — dem Wesensgehalt der Welt entnommen. Ehe ich frage, welches diese Attribute sind (im Unterschiede von denen, die wir die formalen nannten, und im

Unterschiede von denen, die positiver Selbstoffenbarung Gottes in heiligen Personen allein verdankt werden können), sei gefragt, wie sie in der Sphäre der natürlichen Religion der Welt entnommen sind.

Obzwar hier die Gottesidee des Menschen sich von seinem Weltwesensbilde als abhängig erweist (und dies im Gegenteile zu den Formalbestimmungen[1], von denen — wie wir sehen — umgekehrt das Weltbild bereits seinerseits abhängig ist), ist es doch keineswegs die reflektierte philosophische Form des Weltbildes, von der die positiven Bestimmungen der Gottesidee in der natürlichen Religion abhängen. Nur die natürliche Theologie, nicht die natürliche Religion (als Teilgehalt jeder konkreten Religion) hängt von der Philosophie und ihrer Art der methodischen Wesenserkenntnis ab. Die natürliche Religion in allen Religionen hängt vielmehr ab von der natürlich-geschichtlichen Weltanschauungsform[2] der Weltanschauung des Menschen, resp. der Gemeinschaften und Epochen von Menschen, um die es je sich handelt.

Es ist die gesamte Struktur und Gliederung des intentionalen Weltseins, die fundiert durch die herrschende Rang-

[1] Für die Formalbestimmungen gilt also der Satz, daß wir Dasein und Wesen der Welt immer schon »im Lichte« eines Göttlichen erkennen — dessen subjektive Auffassung freilich selbst wieder historisch und soziologisch variabel ist. Für die Materialbestimmungen der natürlichen Attribute Gottes hingegen gilt, daß wir sie erst erkennen im Lichte unserer Wesenseinsicht in das Weltwesen; daß wir hier nicht die Welt im Lichte Gottes, sondern Gott in dem Spiegel der Welt erkennen. Unbeschadet der qualitativen Variabilität in der Auffassung auch des formal Göttlichen ist doch die Variabilität der Auffassung der positiven Attribute Gottes nicht nur quantitativ größer, sondern von einer ganz anderen höheren Größendimension.

[2] Vgl. die Definition des Begriffes von Weltanschauung und »Weltanschauungsform« in dem Aufsatz: Vom Wesen der Philosophie.

ordnung der Werte (»das Ethos«), vor dem Geiste einer Gruppe steht, die ihre positive lebendige Gottesidee bestimmt. Diese Weltanschauungsform aber ist je verschieden nach Rasse, Kulturkreis, Nation, Beruf[1] — wenn auch in den Grenzen der natürlichen Weltanschauungsformen des Menschen überhaupt. Sie kann weit abweichen von den Lehrformeln eines tradierten Glaubenssystems, ja selbst — ohne daß es den Gliedern der Gruppe bewußt zu werden braucht — in schroffstem Gegensatze dazu stehen. Die Menschen können z. B. in der Urteilssphäre ihres Bewußtseins fest überzeugt sein, sie huldigten dem christlichen Gottesbegriff mit all seinen traditionellen Attributen der Geistigkeit, Liebe, Güte, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit. Dabei können sie aber gemäß ihrer tatsächlichen Weltanschauungsform von einer ganz andersartigen Gottesidee tatsächlich beherrscht sein. Denn eine natürliche religiöse Bewußtseinsstruktur kann nur dann z. B. die Geistigkeit Gottes in sich enthalten, wenn es der herrschenden Weltanschauungsform entspricht, d. h. wenn die Menschen den Geist als das Herrschende, Leitende, Lenkende auch in ihrer Mitte erleben — nicht aber ganz andere Dinge so erleben: z. B. die ökonomische Expansion, die Macht usw. Es besagt also auch nicht das mindeste für den wahren natürlichen Glaubensgehalt einer Gruppe, wenn ihre intellektuellen Vertreter (ihre Philosophen, Theologen) den christlichen Gottesbegriff auf den Schulen lehren und wenn sie etwa die Machtlehre Nietzsches theoretisch verwerfen. Die natürliche Weltanschauung und

[1] Vgl. dazu die Weltanschauungscharakteristiken, die ich in meinem Buche »Der Genius des Krieges« von verschiedenen Gruppen gegeben habe, bes. im Kapitel »Die Einheit Europas«.

Religion dieser Gruppe, ja diese ihre intellektuellen Vertreter selbst können dabei von einem ganz andersartigen Gottesbegriff, z. B. vom Ideen- und Wertgehalt, der Nietzsches »Willen zur Macht« entspricht, de facto bewegt sein. Das Deutschland vor 1914 z. B. war in seiner herrschenden Weltanschauungs- und Weltwertungsform ausgesprochen materialistisch und seine »Religion« war der Wille zur Macht durch ökonomische und militärische Expansion. Die metaphysischen Formeln Nietzsches waren seiner faktischen Weltanschauung ungefähr adäquat. Insofern konnte es gar nicht — als Ganzes gesehen — von einer natürlichen Religion bewegt sein, die dem Satze entspräche: »Gott ist Geist«. Das schloß indes durchaus nicht aus, daß der Lehrsatz »Gott ist Geist« in allen Schulen gelehrt wurde, daß die Majorität der Philosophen und Theologen an den Hochschulen diesen Satz lehrten und zu beweisen suchten; daß es bewußten Anhang an die Metaphysik Nietzsches nur in ganz kleinen Gruppen gab. Die natürliche Theologie kann eben von der natürlichen herrschenden Religion in *jedem* beliebigen Maße abweichen. Darum ist aber auch der Hinweis auf solche Verbreitung der »rechten Lehre« ohne jede Bedeutung, wenn er beweisen soll, die deutsche Weltanschauung sei mehr christlich gewesen als den Formeln Nietzsches entsprechend. Es ist vielmehr sogar die Regel, daß die herrschenden Weltanschauungsformen — wenn überhaupt ausgesprochen — nur von einer ganz kleinen *Minorität* ausgesprochen werden, während die überwiegende Majorität zwar dieselbe Weltanschauung teilt, aber in ihrer Urteilssphäre Überzeugungen anhängt, die überliefert sind und zu dieser sie beherrschenden Weltanschauung

nicht passen. Der Inhalt des lebendigen Glaubensaktes kann vom Glaubensurteil weit abweichen. In ihrer Besonderheit allgemein erkannt werden die Weltanschauungsformen der Gruppen meist erst, wenn sie sich ändern. Solange sie herrschen, haben sie den Glaubenscharakter der Selbstverständlichkeit und werden — gleich dem Druck der Luft — nicht empfunden und bemerkt.

Die natürlich-geschichtliche Weltanschauungsform und Ethosform einer Gruppe zu erkennen und zu beschreiben — ferner ihre natürliche Religion — ist daher von größter Schwierigkeit. Denn es gilt hinter die Urteile und Formeln zu sehen, die ausgesprochen werden — ja hinter die ganze Sphäre der Reflexion auf das verborgene schwebende Anschauliche, das jenseits von Urteil und Sprache die Gruppe geistig bewegt und beherrscht. Die Identität der religiösen Sprache und Glaubens-Formeln in verschiedenen Epochen, bei verschiedenen Nationen oder Berufen, z. B. bei Ackerbauern und Industriearbeitern, läßt dem natürlichen Glauben in bezug auf den, dem Akte dieses Glaubens vorschwebenden Gehalt der Idee Gottes noch den weitesten Spielraum. Und nur dieses Vorschwebende und die Bewegungen des Denkens und Wollens Leitende und Beherrschende — und gar nicht theoretische, gelehrte Meinungen oder traditionelle nachgeredete Formeln gehört zum Bestande der natürlichen Religion selbst und ihrer jeweiligen Artung.

Dahingegen ist der Rekurs auf den wesenhaften Weltaufbau durch die philosophische Wesenserkenntnis hindurch der Weg, den die natürliche Theologie als positive Bestimmungsmethode zu gehen hat, um die positiven Attribute Gottes zu finden.

Wenn das religiöse Wissen — unabhängig von allen Schlüssen aus dem Bestande und Wesen der Welt — feststeht, es gäbe ein absolut heiliges unendliches Ens a se, und wenn der religiöse Akt alles endliche Ens ab alio von Gott (in diesem formalen Sinne) als schlechthin abhängig und soweit es reales Sein ist, durch es gesetzt, getragen und erhalten erfaßt und erlebt, so kann alles der Weltbetrachtung entstammende fernere religiöse Wissen um Gott, nur mehr die Beschaffenheiten betreffen, die dem Ens a se zukommen. Das grundlegendste und erste positive (analogische) Attribut Gottes ist aber das Attribut der Geistigkeit.

Daß also dasjenige, was sich in dieser Welt von Gott als ihrem Grunde offenbare und kundtue, Geist sei — nicht nur eine blinde Allkraft, nicht nur eine triebhafte Macht, nicht nur eine Allseele, nicht nur ein All-Leben, erst recht nicht ein materielles oder ein körperliches Sein — dieses, einem Soseinsschluß, nicht einem Daseinsschluß aus der Welt äquivalente religiöse Wissen, gilt es in seinem religiösen Ursprung und Sinn zu kennzeichnen.

Mit dem Worte Geist ist etwas bezeichnet, was der Mensch erfahrungsmäßig nur findet oder doch finden kann in und an der Welt und zwar an dem Teile der Welt, der er selbst ist. Wie kommt aber der Mensch dazu, Gott als den Grund der ganzen Welt (der doch nicht nur Geist ist, sondern außer Geist ganz andere Tatsachengruppen und ganz andere Ursachenarten enthält) mit einem positiven Attribute auszustatten, das nur an einem so kleinen Teile der Welt gefunden wird, wie es das menschliche Geschlecht ist — ein Geschlecht auf diesem kleinen, kosmisch abgelegenen Planeten? Da die Geistigkeit Gottes

durchaus nicht aus dem Begriffe das Ens a se oder der Heiligkeit analytisch zu entwickeln ist, so besteht ein sinnvoller Grund der Annahme (sowohl in objektiver Beziehung als in Hinsicht auf sinnvolle Motivierung nur in dem einen Falle, daß der Mensch — ganz unabhängig noch von der Voraussetzung des Daseins Gottes — nicht nur sich selbst, sondern auch die ganze Welt als durchgeistet anschaut und erlebt. Nur wenn der am Menschen gefundene Inbegriff sinnvoller Akte und Aktkorrelate, der »Geist« heißt, mehr und noch ein Anderes ist als ein bloßes »Stück« oder ein »Teil« der Welt, ist es möglich, Gott analogisch Geistigkeit zuzusprechen.

Die Sinngesetze, nach denen der religiöse Akt Gott als Geist erfaßt — die er »befolgt«, ohne um sie in der Reflexion wissen zu müssen, sind nun im Grunde überaus einfacher Art.

Erste Bedingung dafür ist, daß der Mensch, der diesen religiösen Akt vollzieht, seinen Kern — seine Ichstelle — selbst im Aktzentrum seiner geistigen Akte erlebe, nicht also primär in seinem Leibe, nicht in seinen wahrnehmbaren seelischen Zuständen. Geistige Akte sind nicht innerlich wahrnehmbar, beobachtbar: sie sind nur als vollziehbare und existieren nur in ihrem Vollzug[1]. Die Art aber, wie der Mensch sich selbst und das, als was er sich selbst gegeben ist, kann in weitem Spielraum von Möglichkeiten wechseln. Ich habe anderwärts die zwei Grundphänomene beschrieben, in deren einem der Mensch sein geistiges Aktzentrum als seinen Kern, als den Herrn seiner Triebregungen und Lenker und Leiter seiner sinnlichen Funktionen, ferner als das

---

[1] Oder in erlebter Aktregung, die das spezifizierte Bewußtsein des »Könnens« (dieser Aktart) anzeigt, d. h. die Aktpotenz.

Konstante erlebt, an dem die Triebregungen und Empfindungen gleichsam vorüberfließen; und das andere polar entgegengesetzte Phänomen, bei dem er seine Kern- und Ichstelle im Leibe hat, alles aber, was an geistigen Akten in ihm ist, nur als flüchtige Hülsen und Begleiterscheinungen zu diesem konstanten Leib ihm gegeben ist[1]. Von diesen zwei polaren Wesensarten der Selbstgegebenheit schließt die letztere in dem Maße, als sie realisiert ist, den Vollzug des religiösen Aktes des Glaubenswissens, »daß Gott Geist« sei, aus. Die erstere Art ist also auf alle Fälle eine Fundamentalbedingung für seinen Vollzug. Nur sofern der Mensch und im Maße, als er selbst im Geiste und nicht im Bauche (wie der Apostel sagt) lebt, vermag er im religiösen Akt Gott als Geist zu erkennen. Hier ist wieder ein Grundunterschied zwischen metaphysischem und religiösem Wissen. Denn die Wahrheit, es sei der Weltgrund geistiger Art, kann auch die Metaphysik ohne diese persönlich-moralische Bedingung des »Lebens im Geiste«, des Seinesubstanzhabens im Geiste erkennen. Aber diese Erkenntnis nur in der Urteilssphäre des Bewußtseins bedeutet religiös gar nichts. Ein Mensch, der dies Urteil vollzieht, kann gleichwohl nicht in seinem geistigen Aktzentrum, sondern in seinem Bauche sein Zentrum, sein Ich erleben und gewahren. Er hat dann keinerlei religiöse Erkenntnis Gottes als Geist. Auch das Umgekehrte ist nicht ausgeschlossen: daß jemand metaphysisch-theoretisch (durch Tradition und Milieuwirkung) Naturalist oder Materialist ist und doch diese Vorbedingung erfüllt, Gott als Geist religiös zu erkennen. Gewiß ist dann seine Metaphysik und sein

[1] S. Formalismus: Über Leib und Person.

religiöses Bewußtsein widerspruchsvoll und imkompatibel. Aber religiös steht er der Wahrheit näher als der spiritualistische Metaphysiker, der in seinem Bauche lebt.

Ist der Mensch in dieser Wesensverfassung, so kann er aber auch nicht umhin, auf ganz unmittelbare Weise ein Verhältnis der Welt zu den Akten des Geistes inne zu werden, das in der Sprache des philosophischen Bewußtseins also zu beschreiben ist: das Sein und Sosein der Welt (jedes beliebigen Gegenstandes der Außenwelt und Innenwelt) ist evident unabhängig von dem hic et nunc Dasein irgendeines dieses Sein als Gegenstand erfassenden Aktes und irgendeines Individuums. Ob das Seiende in irgendeine der Seinsrelationen zu einem menschlichen Geiste eingeht oder nicht, die da heißen: Erkennen — intentionales Sein, Lieben — Wertsein, Wollen — Willenswiderstandsein, das setzt weder sein Sein noch hebt es sein Sein auf. Diese Wahrheit ist uns evident in jedem Erkenntnisakte, ja in jedem geistigen Akte überhaupt gegeben. Sie ist vom Sinn der Worte »Sein« und »Gegenstand« unabtrennbar[1]. Ein Vergleich einer Mehrheit von Akten oder des in ihnen Identifizierbaren ist nicht nötig, und ebensowenig ist nötig ein Hinblick auf Beziehungen und auf die Ordnung der seienden Gegenstände. All dies mag wichtig sein für die Art- und Formbestimmung des Seins und für seine Zuordnung zu vorher schon bestimmtem Wassein oder Sosein. Davon ist hier nicht die Rede.

Aber nicht weniger evident ist trotz dieser Wesensunabhängigkeit und Wesenstranszendenz alles Seienden

[1] Dabei ist die »Unabhängigkeit« des Gegenstandes im Bestande vom Geiste, — also auch von allem hic et nunc erlebten Bewußtsein von Etwas eine Folge des Seins des Gegenstandes, nicht etwa Wesensdefinition des Seins.

vom hic et nunc vollzogenen Akte und vom Akte, sofern er von diesem oder jenem Individuum vollzogen ist, daß gleichwohl alles mögliche außergeistige Seiende von einem möglichen Geistseienden in wechselseitiger Abhängigkeit stehe. Aller Erkenntnis (ja allen intentionalen Akten) muß ein Sein, allem Sein eine mögliche Erkenntnis entsprechen; analog allem Lieben und Vorziehen ein Wertbestand, jedem Wertbestand ein Lieben und Vorziehen. Das ist die Wesensrelation vom Akt als nur vollziehbarem Sein und vom Gegenstande als daseiendem Sein (beide ihrem Wesen nach genommen), die ich auch anderwärts als eine der fundamentalsten Einsichten der Philosophie entwickelte[1].

Was aber gilt vom Wesen des geistigen Aktes und des daseienden Gegenstandes als solchem, das muß auch gelten für alles besondere zufällig Seiende, das diesem Wesen und jenem entspricht.

Die Idee eines überhaupt unerkennbaren Seins ist also auf Grund dieses Wesenszusammenhangs und auf Grund des Satzes vom Widerspruch widerspruchsvoll. Sie ist es aber nicht analytisch[2], d. h. nur nach dem Widerspruchssatze. Und ebenso widerspruchsvoll ist aus diesem Grunde die Idee einer irgendwie vorgefundenen Erkenntnisintention, der keinerlei Daseiendes entspräche.

Diese fundamentale Einsicht ist — obzwar sie am Geiste des Menschen gefunden ist, ja an jedem Akte des menschlichen Geistes gefunden werden kann — doch vom zufälligen Dasein dieses Geistes und des Menschen ganz un-

[1] S. Formalismus in der Ethik.

[2] Dies glaubt fälschlich der subjektive Bewußtseinsidealismus, der Esse = Percipi setzt, woraufhin natürlich die Idee eines nichtpercipirbaren Seins auch analytisch widerspruchsvoll wäre.

abhängig. Sie zielt auch keineswegs auf die besonderen Attribute, die der Geist als menschlicher Geist besitzt, sondern auf das *ewige Wesen eines Geistes* überhaupt. Sie zielt allein auf ein konstitutives Wesensverhältnis von Geist und Welt als solcher, für das es ganz zufällig ist, daß es *am* Menschen und seiner zufälligen Erfahrungswelt gefunden ist. Sie ist also ebenso unabhängig gültig vom Dasein dieser zufälligen Welt, gilt vielmehr *für jede mögliche Welt überhaupt.*

Es sind nun aber erst die *beiden* fundamentalen Einsichten *zusammengenommen* und in Eins geschaut, welche die an sich einfache religiöse Grundintuition des Menschen »Gottes als Geist«, d. h. des heiligen Ens a se als Geist ergeben: die radikale Daseinsunabhängigkeit der Welt vom faktischen Geiste des Menschen resp. ihre evident gegebene Transzendenz (in jedem ihrer Gegenstände) gegenüber Allem, was dem Menschengeiste von ihr bewußtseinsimmanent werden kann, *und* ihr gleichwohl bestehendes evidentes wesensgemäßes *Abhängigsein* von einem *Geiste überhaupt*, d. h. von Etwas, das das *Wesen der Geistigkeit* mit dem Menschen gemein hat. Denn eben daraus folgt, daß dasselbe Seiende, das dem menschlichen Geiste als unabhängig seiend von ihm und als in jedem Gegenstande ihm transzendent, d. h. *sein* Bewußtsein überragend gegeben ist, gleichwohl schon um seines Seins *allein* willen[1] eine *geistige Macht* zum Korrelate haben muß — eine geistige Macht, die im analogen Verhältnis zur Welt (so wie sie in sich selbst ist) steht, wie der Mensch als geistiges Subjekt zu *seiner* Umwelt. In einem analogen,

---

[1] Nicht also erst um seiner Beschaffenheit willen wie Gesetzlichkeit, Ordnung, teleologischer Aufbau.

— nicht in einem gleichen. Denn gerade die erste der beiden Einsichten, die Einsicht in die Unabhängigkeit alles Seienden vom Geiste des Menschen und in die Transzendenz alles Seienden als Gegenstandes über jedes menschliche Bewußtsein davon hinaus, weist ja schon hin auf die Verschiedenartigkeit der beiden Verhältnisse und schließt damit jeden Anthropomorphismus aus. Das Sein, das unabhängig »ist« vom Sein des menschlichen Geistes, fordert eben auf Grund der Wesensabhängigkeit des Seins von einem Geiste überhaupt gleichzeitig die schlechthinige Seinsabhängigkeit von einem Geiste X, der wesensunmöglich der menschliche ist; das Sein des Gegenstandes, der evident menschliches Bewußtsein transzendiert, fordert einem Geiste voll immanent zu sein, der wesensunmöglich der menschliche ist.

Wir sind also in der eigentümlichen Lage, an der Relation des menschlichen Geistes zur Welt eine Wesensabhängigkeit von Welt und Geist überhaupt zu erschauen, in bezug auf die es doch zugleich sonnenklar ist, daß der daseiende Geist, der der daseienden Welt diesem Wesensgesetz gemäß korrespondiert, keinesfalls der menschliche ist, ja ein Geist vom Wesen des menschlichen Geistes gar nicht sein kann. Denn daß diese Welt existiert unabhängig vom Dasein und Sosein des menschlichen Geistes — das ist ebenso evident wie diese erschaute Wechselabhängigkeit von Geist und Welt überhaupt. Das Daseinsunabhängige (die daseiende Welt vom daseienden menschlichen Geist) ist zugleich qua Welt und Geist überhaupt wesensabhängig.

Auch in die Form eines Schlusses kann das Gesagte gebracht werden. Seine Teile sind:

1. Diese Welt ist in ihrem Sein unabhängig vom Dasein meines geistigen Akts und vom Dasein jedes Aktes desselben Wesens; jeder ihrer Gegenstände ist nur teilweise und inadäquat solchem geistigen Akte (möglich) immanent.

2. Es gehört gleichwohl zum Sein jeder möglichen Welt das Sein eines möglichen Geistes und zu jedem Gegenstande volle mögliche Immanenz dieses Gegenstandes in diesem Geiste.

3. Also gehört auch zur Welt ein Geist, der — wenn ich die Welt setze — notwendig mitzusetzen ist und der (auf Grund der ersten Prämisse) nicht der menschliche Geist sein kann — weder seinem Dasein nach, noch seinem Wesen nach.

Aber wiederum ist es nicht dieser Schluß, den der Mensch im religiösen Akte, dadurch er Gottes als Geist gewiß wird, zöge. Man kann nur sagen, daß der religiöse Akt selbst gemäß den entwickelten Sätzen sich sinngemäß betätige, daß er — indem er am menschlichen Geiste ein Urbild des Geistes überhaupt und am Verhältnis des menschlichen Geistes zur Welt eine wesensmäßige Relation von Geist und Welt überhaupt erfasse — die Idee dieses Urbildes sofort auf das heilige Ens a se übertrage, das ihm vorher schon als daseiend gewiß ist[1].

[1] Es gibt theoretische Philosophien, die freilich — wären sie wahr — dieses Sinngesetz des religiösen Aktes zerstörten. So der erkenntnistheoretische »Idealismus«, der alles Sein zum Inhalt eines möglichen Bewußtseins herabsetzen zu dürfen glaubt, der sowohl den Sinn des Begriffes Sein als das Wesen der Transzendenz des Gegenstandes und des Transzendenzbewußtseins verkennt. (Berkeley, Fichte.) Denn nur dem klar erlebten und gesehenen Widerstreit und der Spannung zwischen der realen Transzendenz der Welt gegenüber dem menschlichen Bewußtsein und dem am menschlichen Geiste gleichwohl gefundenen Wesensverhältnis der Welt zu einem

Das Wesen dieses religiösen Aktvorgangs selbst genau aufzuweisen, sehen zu machen, ist mit so großen Schwierigkeiten verknüpft, daß ich an dieser Stelle mehr wie je das vollständig Unzureichende der menschlichen Sprache empfinde. Es ist wie ein unerhörtes geheimnisvolles Drama in den tiefsten Tiefen der Seele, dadurch sich die religiöse Erkenntnis auswirkt, daß das heilige Ens a se geistiger Natur, ›Geist‹ sein müsse. Der Mensch muß klar und lebendig — bis in jede Wahrnehmung, in jedes Fühlen der Welt hinein, in jede Aktion an der Welt oder an irgendeinem ihrer Gegenstände — sein, seines Ichs und seines Bewußtseins vollendete Gleichgültigkeit gegenüber dem Dasein der Welt und seine ganze Geistesohnmacht gegenüber ihrer Fülle — ja gegenüber jedem Element ihrer Fülle — gewahren. Gefühlsmäßig hilft ihm als guter Genius zum Ersten die Tugend der Demut des Geistes, durch die er schon vorbereitet ist durch sein formales Wissen um Gott als heiliges Ens a se und seine Nichtigkeit. Er muß ganz deutlich es inne sein, nicht nur es wissen, wie erhaben gleichgültig es für die Sonne ist, ob sie von ihm und seinesgleichen — von irgendeinem ›Ich‹ — wahrgenommen, gedacht, gewertet wird oder nicht. Zum zweiten hilft ihm als guter Genius die Tugend der Ehrfurcht, die ich

Geiste überhaupt, liegt das sinngemäße Motiv für die Blickrichtung auf den göttlichen Geist. Nicht minder aber muß der absolute Ontologismus das Sinngesetz des religiösen Akts auflösen. Er ist z. B. auch eine Voraussetzung des Materialismus und Naturalismus jeder Art. Denn bei ihm wird — im Gegensatze zum erkenntnistheoretischen Idealismus — das Wesensverhältnis von Akt und Gegenstand, Geist und Welt verkannt, das trotz der evidenten Unabhängigkeit der Weltrealität vom Dasein und der kontingenten Natur des menschlichen Geistes, auch trotz der Transzendenz des Gegenstandes für den menschlichen Geist, einen Geist überhaupt fordert, von dessen Wesen und Dasein die Welt abhängig ist und dem der Gegenstand voll immanent sein kann.

schon anderwärts als gefühlsmäßiges Mitwissen der wesenhaften Unzureichendheit unseres Wissens von jedem Gegenstande, aber doch als wirkliches, ja sogar evidentes Wissen von unserem partiellen Nichtwissenkönnen bezeichnete[1]. Sie gibt nur deutlich und in der Form des »Fühlens von« die unmittelbare objektive Evidenz, die jedem intentionalen Akt, z. B. der Wahrnehmung, jeden Akt des Vorstellens und Denkens begleitet: daß nicht nur jeder Intentionsgehalt dem Ganzen des Gegenstandes unangemessen ist, daß sogar eine unendliche Summe solcher Gehalte ihm noch unangemessen wäre, da mit jedem Fortschritt des Erkennens der Gegenstand proportional zum Fortschreiten wachsend viele »unbekannte«, aber doch als erkennbar gegebene und in ihrem allgemeinen Wesen schon je vorintendierte Seiten und Merkmale darbietet.

Aber mit diesem Bewußtsein der »vollendeten Gleichgültigkeit« seines und seinesgleichen »Denkens« für Bestand und Artung der Dinge muß doch innigst verknüpft sein die unmittelbare Schau des Wesensbezuges jedes möglichen Gegenstandseins und Daseins überhaupt auf eine Sache vom Wesen des Geistes überhaupt. Mag sich »dieser« und »jener« Akt nur zufällig mit »diesem« oder »jenem« Gegenstande begegnen: das Band zwischen dem Wesen des intentionalen Akts und dem Wesen des daseienden Gegenstandes (resp. Widerstandes, Wertes) ist ein ewiges unzerreißbares Wesensband[2]. Diese

[1] Vgl. Abhandlungen und Aufsätze Bd. I.

[2] Dieses Wesensband besteht in erster und absoluter Evidenz nur für das Wesen des geistigen Akts und dem Wesen eines Daseins selbst — in ihrer Nacktheit und Reinheit. Alle Formen der Gegenstände (Seinsformen) und alle Formen und Funktionen der geistigen Akte sind damit noch nicht einbegriffen.

Würde und Erhabenheit des Geistes qua Geist, vermöge der er — ist gleich der menschliche wirkliche Geist nur ein Stück und Teil der Welt — doch seinem Wesen nach nicht nur ein Stück der Welt sein kann, sondern zugleich sein muß das Etwas, in dem alles Sein der Dinge ein Miteinandersein und Füreinandersein wird, das Etwas, durch das ideale Teilnahme eines Seienden an dem Sein jedes andern Dinges möglich wird, das Etwas in dem aller Dinge Vielheit zur Einheit sich je zusammenfassen kann ohne Veränderung des Soseins der Dinge —, diese ewige Würde und Erhabenheit des Geistes lebendig zu empfinden und sie lebendig zu empfinden in und mit der unsagbaren Gebrechlichkeit, Hinfälligkeit, Labilität des menschlichen daseienden Geistes als des uns allein bekannten unmittelbar gegebenen Beispiels einer Sache vom Wesen des Geistes überhaupt: das ist der zweite Akt jenes geheimnisvollen Dramas, in dem sich die religiöse Erkenntnis Gottes als Geist vollzieht. Der dritte und letzte ist der Akt der Beilegung des Wesensattributes »Geist« an das uns vorher schon gewisse heilige Ens a se und das Erlebnis des Hereinleuchtens (Offenbarwerdens) der unendlichen Vernunft in alle rechte Aktbetätigung der endlichen Vernunft resp. der Ideen und Werte samt ihrer Ordnung, die als Korrelate vor dem Akt der unendlichen Vernunft stehen, in die Gegenstände der Welt und ihr Bedeuten[1]. Die Formalattribute der Absolutheit und

[1] Um dieses innere Drama kreiste zeit seines Lebens vielleicht keines Menschen Denken so stark und tief wie jenes Blaise Pascals. Descartes hatte ihm in einer unzureichenden Form die Würde und Erhabenheit des Geistes zum Bewußtsein gebracht: Cogito, ergo sum. Pascal erfaßte zugleich die Gebrechlichkeit des menschlichen Geistes. Tief und schön gibt E. von Hartmann in folgenden Worten das rechte Verhalten des menschlichen Geistes zu Natur

Unendlichkeit, ferner zwei Beziehungen, die schon im Verhältnis des absolut heiligen Ens a se zu den zufälligen Dingen gelegen sind — wie wir zeigten — gehen aber

---

und Gott wieder — indem er zugleich die falschen Auffassungen des Naturalismus und des Bewußtseinsidealismus geißelt:

»Vom Standpunkt des Naturalismus, wo die Natur ein letztes, nicht mehr induktiv Überschreitbares ist, müssen die Naturkräfte und Naturgesetze als etwas *Ungewordenes*, also Ewiges und Unveränderliches erscheinen. Da kann der *Respekt* des bewußten Geistes vor ihnen *gar nicht groß genug sein*; das auftauchende und bald wieder verschwindende Individualbewußtsein hat sich in Demut vor der Allmacht der ewigen Natur zu beugen, deren flüchtiges Produkt es selbst nur ist. Der Geist steht *ohnmächtig* im Gefühl seiner Kleinheit und Nichtigkeit vor der unermeßlichen Größe der Natur in zeitlicher, räumlicher und dynamischer Hinsicht. Denn die Erde ist ja nur ein Stäubchen im Weltgebäude, und doch kann schon das kleinste Teilchen der Erde in der Größe eines Steines den Menschen zerschmettern und sein Bewußtsein aufheben. Die dem Naturalismus gemäße Stimmung ist *Schauder* vor der Größe der Natur und *Grauen* vor ihrer Macht und der Unerbittlichkeit ihres gesetzmäßigen, alles zermalmenden Räderwerks. (Preuß. Jahrb. Bd. 101, Hft. 2, S. 228—236.)

Vom Standpunkt des *transzendentalen Idealismus* hingegen ist die Natur ein *bloßer Schein*, den der bewußte Geist sich selbst vorgaukelt. Ihre Größe, Macht und scheinbare Unendlichkeit ist ihr nur vom Geiste geliehen, und wie der Träumende aufhört, sich vor den Schreckbildern seines Traumes zu ängstigen, wenn ihm aufdämmert, daß er nur träumt, so schwindet dem transzendentalen Idealisten jeder Respekt vor der Natur, sobald er sich darauf besinnt, daß sie ja *nur sein* Geschöpf ist, eine *Illusion*, die er sich selbst vorzuspiegeln genötigt ist. Die Achtung vor der Größe der Natur, vor der Macht ihrer Kräfte und der Unverbrüchlichkeit ihrer Gesetze schlägt nun in Achtung vor der Größe und Macht des eigenen Geistes und der Unverbrüchlichkeit seiner psychologischen Gesetze um. Der Geist könnte nach souveräner Willkür mit seiner Natur spielen, wenn nicht die psychologischen Gesetze seiner Produktivität dieser Willkür Schranken zögen. Immer aber bleibt er der *Eigner* und seine Natur das *Eigentum* seines Bewußtseins. Die dem transzendentalen Idealismus gemäße Stimmung ist die *Geringschätzung* der Natur und der *Hochmut* des bewußten Geistes (Fichte, Stirner, Nietzsche).

Der *transzendentale Realismus* scheidet aus, was an den beiden Standpunkten unrichtig ist, und verknüpft synthetisch dasjenige, was an ihnen richtig ist. Er kann den Respekt des Naturalismus vor der Natur nicht teilen; denn sie gilt ihm nur als ein Produkt des Geistes, der ihre eminente Ursache ist. Der Geist hat sie vor endlicher Zeit gesetzt und wird sie nach

mit dieser Beilegung auch unmittelbar über auf Gott als Geist.

Das Erste besagt, daß der göttliche Geist als Attribut

---

endlicher Zeit zurücknehmen; sie ist nicht ewig, sondern war einmal nicht und wird dereinst wieder nicht sein. Ewig ist nur der Geist, der sie setzen und aufheben kann. Unabänderlich sind ihre Gesetze nur für die endliche Dauer des Weltprozesses, mit dem sie beginnen und aufhören. Vor dem Geiste, der die Natur gesetzt hat und stetig weiter setzt, vor seiner Macht und Größe beugt sich der bewußte Geist in Ehrfurcht, vor seinem Werke nicht. Denn der Mensch weiß, daß er selber Geist von jenem Geiste ist, daß er ihm weit näher steht als die Natur, daß jener Schöpfergeist in ihm zu sich selber gekommen ist, und daß die Natur in ihm ihren nächsten Zweck erfüllt hat, zu dem sie geschaffen ist. Die räumliche Größe der Natur kann dem nicht mehr imponieren, der da weiß, daß es auf sie gar nicht ankommt, sondern auf die Innerlichkeit des Geistes, die mit räumlicher Ausdehnung nichts gemein hat. Die unermeßliche Dauer des Naturprozesses schrumpft zu einem Nichts zusammen gegen die Ewigkeit des Geistes, an der der Menschengeist mit seinem Wesen, wenn auch nicht mit seinem Bewußtsein, teilnimmt. Die rohe Gewalt der Naturkräfte kann den Leib des Menschen, weil er ein Teil der Natur ist, zermalmen; aber an seinem Geiste zerschellt sie ohnmächtig, wenn sie auch mit dem Leibe die Bedingung seines individuellen Bewußtseins zerstört. Der Geist ist unendlich viel mächtiger als die gesamte Natur; sind doch alle ihre mechanischen Kräfte nur Splitter von der Macht des naturschöpferischen Geistes.

Aber wenn die Natur aufhört, dem transzendentalen Realisten zu imponieren, so blickt er doch darum nicht mit Geringschätzung auf sie. Denn er weiß, daß die Natur sowohl in Gestalt seines eigenen Leibes, als auch in Gestalt der sein Leben fristenden Außenwelt unentbehrliche Bedingung und wesentlich mitwirkender Faktor für die Entstehung und den Fortbestand seines Individualbewußtseins ist. Auch der transzendentale Idealist sieht die Natur als Bedingung seines Geisteslebens an, aber nur als unreale, bloß vorgespiegelte illusorische Bedingung, so wie der Träumende die Haltbarkeit der von ihm geträumten Brücke mit Recht als Bedingung dafür ansieht, daß er nicht einzubrechen und ins Wasser zu fallen träumen muß; wenn ihm das Bewußtsein aufsteigt, daß er nur träumt, so fürchtet er auch den Einbruch nicht mehr, mag die geträumte Brücke noch so unsicher sein. Nur für den naiven und transzendentalen Realisten ist die Natur reale Bedingung des bewußten Geistes, nur von ihnen kann sie wahrheitsgemäß als solche geschätzt und verständigerweise als solche gepflegt werden.

Wie in bezug auf die Schätzung der Natur, so hält der transzendentale Realismus auch in bezug auf die Schätzung des bewußten Geistes die

des heiligen Ens a se auch seinerseits als absoluter, d. h. ausschließlich in sich selbst gründender Geist, verstanden werden muß. Dies aber bedeutet für die Geistigkeit Gottes soviel wie die absolute Freiheit oder Selbstbestimmung des göttlichen Geistes, — ein Prädikat, das erst jetzt, da Gott als Geist erkannt ist, zum Begriff des Ens a se hinzutritt. Das Ens a se wird erst hierdurch Ens per se. Und erst damit kann die Art seines Wirkens und Er-wirkens als analog zum Wollen und seine Allkausalität als die geistartige Kausalität der Schöpferfreiheit und Schöpfermacht verstanden werden.

Mitte zwischen dem Naturalismus und dem transzendentalen Idealismus. Wenn der erstere den bewußten Geist als einen unerklärlichen, eigentlich gar nicht existenzberechtigten Schein an der Natur und ihr gegenüber als etwas durchaus Nichtiges betrachtet, wenn dagegen der letztere ihn zum allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden aufbläht, so sieht der transzendentale Realismus in ihm weder das eine noch das andre, sondern ein Produkt aus dem Zusammenwirken des unbewußten Geistes und der Natur. Vor dem unbewußten absoluten Geiste, der ihn, teils unmittelbar durch synthetische Kategorialfunktionen, teils mittelbar durch die Mitwirkung der Natur, produziert, fühlt der beschränkte bewußte Geist seine absolute Abhängigkeit, Ohnmacht und Nichtigkeit und bescheidet sich in Demut. Der Natur gegenüber dagegen fühlt er sich mit Recht als das unvergleichlich Höhere, als den Zweck, dem sie nur als Mittel dient, als den dem absoluten Geiste näher Stehenden, seine Einheit mit ihm Wissenden und seinen Zwecken mit Bewußtsein und mit Willen Dienenden. In seinem geistigen Wesen erhaben über Raum und Zeit, hat er ewiges Leben in der Einheit mit dem ewigen Geist und kann lächelnd hinabblicken auf die zeitliche Extension des Naturprozesses, die der Ewigkeit in jedem Zeitpunkt gleich fern und entgegengesetzt bleibt. Hier gibt es weder törichtes Grausen und Schaudern vor der Natur mehr, noch überspannte Überhebung über sie und Größenwahn des Bewußtseins, sondern Unterordnung beider Erscheinungssphären der Welt unter die metaphysische Sphäre und teleologische Überordnung der subjektiv-idealen Erscheinungssphäre über die objektiv-reale.« (System der Philosophie im Grundriß, Bd. II, S. 12 bis 15.)

Die Färbung, die in die Worte Hartmanns da und dort durch seine Annahme eines absolut unbewußten Geistes hineinkommt, kann, ohne den sonstigen Wahrheitsgehalt der Stelle zu verletzen, abgezogen werden.

Es ist wiederum ein ganz besonderes Wesenserlebnis, das dem Schöpfungsgedanken zugrunde liegt. Zuerst muß — soll es zu diesem Gedanken kommen — die restlose Zufälligkeit der Weltrealität erfaßt sein im Verhältnis zu Welten, die gleich wesensmöglich wären, d. h. allen Wesenszusammenhängen gehorsam und unterworfen wie die reale Welt. Gegeben aber ist das Realsein jedes realen Gegenstandes im erlebten Widerstande, den der intendierte Gegenstand dem (geistigen) Wollen und Nichtwollen des erlebenden Subjekts leistet[1]. Ohne alle Art von volitivem Verhältnis zur Welt käme es zu einem Realitätsbewußtsein überhaupt nicht. Der Ausgangspunkt dessen, was widersteht, ist als Tätigkeitszentrum gegeben — je nach seiner besonderen Art als Kraftzentrum (tote Welt), Vitalzentrum (Lebewelt), Triebzentrum (eigener Leib), fremdes Willenszentrum (Nebenmensch). Die Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde, der für alles zufällige Dasein (sei es real oder ideal) einen Grund fordert (daß es mehr sei als nicht sei), führt zu dem Satze, daß alles reale Dasein in einer Tätigkeit erwirkt sei. Nun kennen wir innerhalb der ganzen Fülle unserer Welterfahrung nur einen Fall, eine Erlebnisgegebenheit, in der ein zufälliges Dasein nicht nur verändert modifiziert, umgebildet wird durch das Wirken eines anderen, sondern geschaffen wird: das ist die jeweilige Form, Gestalt, Idee, die der originär »schaffende« menschliche Willensakt einer gegebenen Materie aufprägt. Und im selben Falle ist uns auch nur gegeben der Wesenstatbestand, daß wir ein Ideales (den Inhalt des Wollens-

[1] Eingehende Beweise dieses Satzes gibt meine demnächst erscheinende Erkenntnistheorie »Die Welt als Erkenntnis«.

projekts) real »werden« sehen. Von der Frage wie dies geschehe, d. h. von allen Fragen der psychophysischen Willenskausalität ist diese Wesenseinsicht ganz unabhängig. Daß dieses Artefakt, dieses Gemälde Werk geistigen Wollens ist, durch es gesetzt und gewirkt, das ist evident, wie dunkel die Wege auch immer seien, auf denen dieses Wirken meines Wollens auf die Glieder des Leibes zustande kommt. Denn ich sehe unmittelbar im Prozeß jedes Bildens und Schaffens, daß die Materie dem idealen Projektverhalt immer mehr gleicht, sehe das »Hineinwachsen« der Materie in die Idee des Projekts und weiß zugleich, daß dies »durch mich« geschehe. Daraus aber ist auch klar, daß die Realisierung jedes zufällig Daseienden und Realen, soweit sein Realsein überhaupt in Frage kommt, nicht nur sein Hier- und Dortrealsein, seine So- oder Andersbeschaffenheit, sein Jetzt- und Hierrealsein, durch ein Wollen gewirkt sein müsse, also — geschaffen.

Im religiösen Akte werden nicht diese Schlüsse gezogen, noch sind die Stufen der Einsicht in der hier entwickelten Weise gegeben. Der religiöse Akt fungiert vielmehr nach und gemäß diesen aufgeführten Wesenszusammenhängen, wann, wo und wie immer er überhaupt zum Schöpfungsgedanken führt.

Ferner erhält der göttliche Geist kraft der Tatsache, daß er die Geistigkeit eines unendlichen Seins (einer Folge des Ens a se) bedeutet, auch seinerseits das Attribut des unendlichen Geistes. Und erst als unendlicher Geist — noch nicht als Ens a se — muß Gott Wesensprädikate erhalten, welche die qualitative Unendlichkeit seines Seins (qua Seins) in verschiedenartige Beziehung setzen zu den formalen Ordnungsweisen, die zum Wesen der endlichen

Dinge als möglicher Korrelate des endlichen Geistes gehören. Die wichtigsten sind Zahl, Zeit, Raum und Größe.

Gott ist im Verhältnis zu aller möglichen Menge und Zahlenmannigfaltigkeit das seinem Wesen nach mengenfreie und schon darum unzählbare Sein, d. h. das Sein, zu dessen Wesen selbst es gehört, der einzige Fall seiner Gattung zu sein. Das besagt: Gott ist Gott als der absolut Einzige. Zur absoluten Einheit und zur absoluten Einfachheit Gottes tritt damit auch seine absolute Einzigkeit. Sie schließt als solche jede Zahlbestimmtheit aus — natürlich auch die Zahlbestimmtheit durch die Zahl eins. »Das« Einzige schlechthin ist nicht eins, sondern unzählbar seinem Wesen nach.

Im Verhältnis zur Zeit heißt der unendliche Geist der Ewige (Aeternum). Das heißt nicht soviel wie der alle Zeit Erfüllende oder schlechthin Dauernde (sempiternum) — ein Prädikat, das der Materie und Energie auch zuzuschreiben wenigstens Sinn hätte. Es drückt vielmehr aus, daß Gott als »überzeitlich« in ganz beliebiger Weise auch innerzeitlich sein kann, jede Zeitstrecke und jeden Zeitpunkt in einer Art und Ordnung erfüllen kann, die er sich selbst wählt und die ihm durch die Ordnung der Zeit (die für sie geltenden Wesensgesetze) nicht vorgeschrieben wird. Eben kraft seiner Ewigkeit kann daher Gott auch in jeden Zeitpunkt der unwiederholbaren Geschichte einfach und ungeteilt eingehen, ohne daß dabei seine Ewigkeit verletzt würde.

Im Verhältnis zum Raume heißt der unendliche Geist der Ubiquität teilhaftig, d. h. Gott vermag im selben Akte — eben da er schlechthin raumüberlegen ist — überall zu sein und zu wirken; ohne daß sein Sein darum an der Teil-

barkeit und den Gesetzen des Raumes teilnähme oder sein Dort- und Hiersein den Sätzen der Geometrie und Kinematik unterworfen wäre[1]. Ubiquität ist daher vom Überallsein (d. h. an jedem Punkte des Raumes sein) ebenso verschieden wie die Aeternität Gottes von der Sempiternität. Sie bedeutet, daß Gott als überräumliches Wesen auch ganz und ungeteilt (da er einfach ist) an jedem beliebigen Punkte des Raumes sein und wirken kann.

Endlich heißt Gottes Unendlichkeit des Seins im Verhältnis zu allem, was der Seinsform und der korrespondierenden Denkform der Größe teilhaftig ist, auch Unermeßlichkeit. Dies bedeutet nicht, daß Gott zwar Größe habe, aber eine unendliche und daß darum seine Größe nicht abzumessen sei. Es bedeutet vielmehr, daß Gott als absolut einfaches Sein der Kategorie der teilbaren Größe überhaupt nicht teilhaftig sei und nur darum unermeßlich, da alles, was ermeßlich ist, Größe voraussetzt. Gott kann daher in jedem Beliebigen, was Größe hat und eine beliebige Größe hat, ganz und ungeteilt sein und wirken.

---

[1] Ich unterlasse es hier, die religiösen Akte zu kennzeichnen, die der religiösen Erfassung dieser Attribute Gottes entsprechen. Möglich ist dies sehr wohl. Alle Liebe zu einem (tatsächlich) und einzigen Individuum ist eine Analogie zur besonderen Färbung der Gottesliebe, in der wir die absolute Einzigkeit Gottes besonders klar religiös erfassen. Alle Akte des menschlichen Geistes, in der er eine Fülle ihm zeitlich nacheinander zugegangener Erfahrungen und Erkenntnisse zur Einheit einer ungeteilten Tat- oder Werkwirksamkeit resp. zur Einheit einer Intuition zusammenfaßt, sind eine Analogie für die Ewigkeit des Geistes. »Geschichte«, — nicht als geschichtliches Wissen genommen — sondern als Geschichtlichkeit des Lebens ist ein Drang zur natürlichen Verewigung. (Vgl. meine theoretische Auffassung des Erinnerns in »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik«.) Alle Überwindung der den Tieren noch zukommenden Hierjetztgebundenheit durch das Denken im Laufe der Entwicklung der Zivilisation ist ein fortschreitendes analogisches Abbild der Ubiquität Gottes.

Also ist Gott, der schon als Ens a se unendlich, einheitlich und einfach ist, in seiner attributiven Bestimmung als Geist auch einzig, aetern, der Ubiquität teilhaftig und unermeßlich. Endlich hat Gott Allgegenwart: Die ›Immanentia Dei in Mundo‹ gehört zum Wesen Gottes. Gott ist in allem Daseienden, soweit es ist. Alles Dasein hat teil an seinem Sein und ist nur durch dieses Teilhaben eine Welt.

Die Allgegenwart erschöpft sich nicht darin, daß Gott Alles wirkt (schafft und erhält), über Alles Macht hat und Alles weiß. Sie liegt vielmehr seiner Allmacht über alles und seiner Allwissenheit als Bedingung zugrunde. Das Wissen von Etwas wie die Macht über Etwas sind ja nur spezifizierte Arten der Teilnahme eines Seins an einem Anderen. Gott ist in Allem seinem Wesen und Dasein selber nach, und nur darum vermag er Alles zu wissen und über Alles Macht zu haben. Nicht aber gilt, daß auch Alles in ihm sei (Panentheismus und akosmistischer Pantheismus), nicht gilt eine Immanentia Mundi in Deo. Denn die Welt ist der Realität nach von Gott verschieden, und nur weil Gott unendlicher Geist ist, vermag Gott gleichwohl in Allem zu sein.

Wie die Unendlichkeit des Seins Gottes (folgend aus seiner Urbestimmung eines Ens a se) sich unter der analogischen Bestimmung des Geistes begriffen, sich also differenziert, so differenziert sich auch Gottes Verhältnis zur realen Welt, wenn wir ihn als Geist analogisch erfassen.

Die Allursächlichkeit — wie sie im formalsten religiösen Akte erlebt gegeben war — wird im Erfassen der Geistigkeit Gottes ›Schöpfung‹, und im selben Akte wird sein Offenbarwerden in den endlichen Dingen eine Offenbarung, d. h. Folge eines Sichoffenbarens.

Es sind aber die geistigen Wesen als solche — welche Rangordnung ihrer es auch gebe —, die darum ebensowohl die ersten Schöpfungen Gottes sind als die ersten Empfänger seines Sichoffenbarens als unendlicher Geist. Sie sind sich selbst als solche wissende Abbilder und Spiegelbilder der Gottheit gegeben.

Darum wird auch der menschliche Geist im religiösen Akte des Gottglaubens in einer zwiefachen Beziehung zum göttlichen Geiste erlebt: als gottgewirktes und stetig erhaltenes Werk und seinem Sosein nach als die erste natürliche Offenbarung Gottes als unendlicher Geist. Es ist also nicht bloß ein objektiv-reales Kausalverhältnis zwischen unendlicher und endlicher Vernunft, das nur geurteilt wurde, um das es sich hier handelt. Vielmehr erlebt sich der menschliche Geist als erste Kreatur Gottes auf dem Hintergrund des schon vorhergehenden Kreaturbewußtseins aller endlichen Dinge und zugleich als dauernd in ihm wurzelnd und in ihm »gründend« und im Vollzug seiner Akte von ihm bewegt[1]. Das bloße Kausalurteil würde also für das religiöse Verhältnis des menschlichen Geistes zum göttlichen gar nichts bedeuten — so wichtig es für die Metaphysik ist. Und analog bedeutet die religiöse Auffassung des menschlichen Geistes als erster natürlicher Offenbarung Gottes nicht nur, daß der menschliche Geist gleich einem getrübten Miniaturbilde des göttlichen Geistes diesem Geiste »gleiche«. Es handelt sich im religiösen Akte um mehr als um dies Relationsurteil. Es handelt sich um ein Relationserlebnis, um das Erlebnis des Abglanz- und lebendigen Spiegelseins

[1] Die »Person« ist also selbst natürliche Offenbarung Gottes und die höchste natürliche Offenbarung.

des menschlichen Geistes im Verhältnis zum göttlichen. Nicht nur per lumen Dei cognoscismus omnia, sondern zugleich in lumine Dei. Der Religiöse erfaßt[1] es erlebnismäßig — nicht nur durch Urteil — es sei der menschliche Geist nur ein Abglanz, die erste und ebenbildliche Schöpfungsspur des Schöpfers aller endlichen Dinge. Oder: der Religiöse gelangt in der religiösen Sammlung und bei Selbstvertiefung in die Wurzel seines geistigen Wesens schließlich in die fühlbare Nähe einer Stelle, wo er seinen Geist, vom Geiste Gottes »umhegt,« »gespeist«, »in ihm gegründet«, »von ihm gehalten«, unmittelbar anschaut — ohne darum auch nur im entferntesten das Relationsglied »Göttlicher Geist« selber mit wahrzunehmen. Die Ebenbildlichkeit mit Gott ist also dem menschlichen Geiste — ohne daß er das Urbild selbst auf natürliche Weise zur Feststellung dieser Ebenbildlichkeit gewahren müßte — selbst eingeschrieben und zwar seinem Sein. Und dieses Sein ist selbst — wie bei den Akten des Geistes im Gegensatze zu psychischen Zuständen und Geschehnissen — schon Wissen um sich, wenn auch nur potentielles Wissen. Denn auch das Aktzentrum des menschlichen Geistes — die Geistesseele — ist ja im Unterschiede zum actus purus immer auch Aktpotenzzentrum.

Dieses sehr eigenartige Grundphänomen, in dem der menschliche Geist auf religiöse Weise vom göttlichen Geiste »weiß« und erst in diesem Wissen sich selbst voll besitzt — also auch Gott besitzen muß, wenn er nur sich ganz besitzen und seiner ganz mächtig sein will — kann

[1] Auch dieses Sichwurzelnd-, Sichbewegt- und Sichgegründetwissen ist keineswegs bloß ein Spezialfall der Kausalität des allgemeinen sog. concursus Dei, der für jegliches Wirken der Dinge aufeinander (innerhalb der sog. causae secundae) anzunehmen ist.

in der Charakteristik überaus leicht verfehlt werden — und es ist kein Wunder, daß die größten Geister jahrhundertelang mit der Sprache gekämpft haben, es treffend auszudrücken.

Eine ganz rohe, mit sinnlichen Analogien spielende Auffassung der Relation ist die pantheistische Auffassung. Sie läßt das Allicht des göttlichen Geistes nicht nur auf geheimnisvolle Weise in den menschlichen Geist hineinstrahlen, sondern macht den menschlichen Geist selber zu einem Teil, einem Strahl, einer Funktion des göttlichen Geistes. Averroes, Spinoza, Fichte, Hegel, E. v. Hartmann — so verschieden sie diesen Gedanken ausgestalten, — sie sind doch in ihm einig. Sie bemerken nicht, daß sie eben damit, daß sie die Relation der Ähnlichkeit zur Identität zu steigern meinen, selbst die Ähnlichkeit vernichten. Denn soll der menschliche Geist auch nur ähnlich sein dem göttlichen Geiste, so muß er dem göttlichen Geist auch gleichen in Hinsicht auf die Selbständigkeit des Seins und die Freiheit und Spontaneität der Aktion. Diese Bestimmungen des Geistes aber verschwinden sofort ins Nichts, wenn nicht der Mensch selbst denkt, sondern nur »Gott in ihm denkt«. Oder, wenn — wie Hegel und Hartmann sagen — Gott sich Seiner selbst erst im Menschen bewußt wird. Sie bemerken ferner nicht, daß sie gerade in der scheinbar innigsten Anteilnahme, die sie durch diese Identitätslehre dem Menschengeiste am Geiste Gottes zu geben wähnen, eine furchtbare Kluft zwischen ihm und Gott aufreißen. Denn ist Irrtum, Schuld und Sünde nicht eine Folge freier Abweichung des menschlichen Geistes von den in ihn hinein leuchtenden ewigen Gesetzen des

göttlichen Geistes, so könnte sie einmal eine Folge davon sein, daß es nicht der ganze Geist Gottes ist, der in jedem Menschen wirkt, sondern nur ein Teil, eine Funktion; dies hieße die Einfachheit Gottes aufheben. Oder sie konnte sein eine Folge davon, daß der göttliche Geist eine Verknüpfung mit einem endlichen Leibe eingeht; dann sind Irrtum, Sünde und Schuld notwendige und essentielle Attribute des Menschen, für die es weder aktive Überwindung noch Erlösung durch Gott geben kann. Eben dann also besteht eine Wesenskluft zwischen dem notwendig irrenden, schuldigen und sündigen Menschen und dem Geiste der Wahrheit und der Güte. Eine innere Annäherung an Gott durch Selbstheiligung ist dann unmöglich. Das Böse und die Sünde werden dann schon in den Tatbestand der leiblichen Triebregung selbst verlegt. So wird hier jedes vermeintliche Mehr ein Zuwenig. Die ganze Glut der Liebesbewegung zu Gott hin wird hier von Anfang an gebrochen, indem an ihre Stelle das bloße vermeinte Wissen tritt, man sei ja schon eine Funktion Gottes oder ein Teil von Gott. Gott hat sich in Christo nicht in erlösender Tat — durch Wesensmitteilung — zum Menschen herabgelassen, sondern Christus hat nur die Gottmenschheit zuerst in sich erkannt. Das Wunder der mystischen Gotteseinigung, diese immer neue Auflösung der Spannung von Distanz und Nähe des Menschen zu Gott wird — indem die Distanz aus dem Verhältnis ganz herausgenommen wird — zur platt naturalistischen »Verschmelzung« im materiellen Sinne. Das Geheimnis aller Liebe der Menschen untereinander besteht in der allen naturalistischen Bildern widerstreitenden Kraft, die freie, selbständig wirkliche Personen als Geist-

wesen besitzen, ihren individuellen Wesenskern in sich gegenseitig aufzunehmen und je in sich selbst emotional zu bejahen — ohne doch dabei ihre selbständige Realität zu verlieren — im Gegenteil vielmehr erst ganz sich selbst dabei zu gewinnen. Im Pantheismus dagegen wird die Liebe ihrer moralischen Aktivität und ihres Sinnes, die Einigung Zweier zu sein entkleidet; denn sie wird bloße Erkenntnis, es gäbe in Wahrheit gar keine wahre Vielheit selbständiger individueller Geister, — die bloße Aufhebung der Täuschung der Zweiheit; ja es gäbe nur einen unendlichen Egoisten, der sich selbst durch die Geschöpfe hindurch genießt, wenn Geschöpfe sich nicht zu genießen, sondern zu lieben und wenn sie sich — nicht Gott — zu lieben meinen. Ein gegliedertes Liebesreich mit selbständigen wirklichen Zentren schmilzt hier zusammen zum vagen Bilde einer unterschiedslosen Masse[1]. Nicht minder wird die Ehrfurcht vor dem göttlichen Geiste — ohne die es ein religiöses Verhältnis zu ihm nicht geben kann — durch diese partielle Identifizierung aufgehoben.

Aber nicht weniger wie im Pantheismus wird das Verhältnis verfehlt, wenn nur ein nach dem Prinzip der Kausalität erschlossenes Kausalverhältnis zwischen göttlichem und menschlichem Geiste angenommen wird. Dies ward schon gezeigt. —

Es war bei der bisherigen Begründung des Satzes: »Gott ist Geist« von der Beschaffenheit und Einrichtung der Welt — wenigstens der Welt abgesehen vom mensch-

[1] Vgl. meine phänomenologische Analyse der Liebe und des Mitgefühls in dem Buche »Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle« und die Zurückweisung des Satzes: »Fremdliebe der Teile ist Selbstliebe des Ganzen«. Dieser Satz liegt allen pantheistischen Liebestheorien zugrunde.

lichen Geiste — nicht die Rede. Und es war ebensowenig bisher die Rede von den verschiedenen Richtungen des menschlichen Geistes, seinen Aktformen, Aktqualitäten wie Denken, Erkennen, Lieben, Wollen usw.

Die Erkenntnis der Welt ohne Kenntnis der Geistigkeit der menschlichen Seele als des ersten, unmittelbarsten und seinem Schöpfer adaequatesten Schöpfungswerkes würde niemals genügen, uns Gott als Geist erkennbar zu machen; wohl aber genügt diese Geistigkeit ohne die Setzung der außergeistigen Welt. Eine Seele also würde genügen Gott als Geist erkennbar zu machen. Die Welt würde dazu nicht genügen. Selbst wenn wir den Begriff Geist besäßen, würde eine ordnende Kraft oder eine Vergöttlichung der »Ordnung« genügen, um uns das Dasein der Welt verständlich zu machen. Dieser Begriff steht aber weit ab von dem des personalen Gottes, der Geist ist und nicht nur Vernunft, d. h. eine konkrete Einheit aller Wesensrichtungen des Geistes (also auch Liebe, Wertbewußtsein usw.) Erst die in der gesamten Noetik (Erkenntnistheorie und Wesensontologie, Wertungstheorie und Wesensaxiologie, Willenstheorie und ontischer Wesensteleologie usw.) zu gebende Einsicht in die Wesensverhältnisse von den Formen und Funktionsgesetzen des menschlichen Geistes (seiner Essenz nach) zu den Formen des objektiven Seins, Sinnes, Wertseins, Zweck—Mittelseins kann uns in der natürlichen Erkenntnis der Geistigkeit Gottes weiterführen. Nicht aber vermag es ein direktes Studium der tatsächlichen Welt und ihrer Einrichtung. Für unsere Erkenntnis (wenn auch nicht an sich) ist also zwischen der Geistigkeit Gottes und der Welt kein direkter Zusam-

menhang, sondern ein Zusammenhang nur durch die Vermittlung der Wesenserkenntnis des menschlichen Geistes und seines Zusammenhangs mit der objektiven Wesenskonstitution der Welt. Weil die Welt mit den Grundformen des menschlichen Geistes in Wesensbeziehung steht, der Geist aber ursprünglichster Spiegel seines Schöpfers, und zwar dieses Spiegelseins sich selbst bewußter Spiegel ist, muß auch die Welt (wie immer ihre Beschaffenheit sein mag) das Werk einer geistigen Ursache sein. Die außergeistige Welt für sich genommen würde uns[1] führen zur Annahme einer nach Vernunftgesetzen leitenden und immer mitwirksamen Kraft, die bei Ursprung und Fortgang der Welt tätig ist, nicht aber eines Agens, das aus Vernunftgesetzen wirkt; sie würde nicht ausschließen, daß neben und außer dieser übermächtigen (indes nicht notwendig allmächtigen und unendlichen) Kraft auch noch ein zweites gleich ursprüngliches Grundprinzip (eine blinde Energie oder eine ewig und gleichursprünglich wie Gott bestehende Materie) ihr zu Grunde liege, d. h. der Dualismus (wie ihn z. B. die alte Religion der Perser und das Manichäertum lehrte) wären nicht ausgeschlossen; im Gegenteil sie wären wahrscheinlich[2]. Der Schöpfungsgedanke, in dem Allursächlichkeit des Ens a se und Geistigkeit in die Einheit einer Idee gebunden ist, setzt voraus, daß die wenigstens relativ schöpferische Kraft des menschlichen Geistes im wertebildenden Wollen (als dem einzigen Orte, an dem nicht nur ein Umbilden, sondern ein freies Bilden, nicht nur ein Sichfortpflanzen

---

[1] Vgl. hierzu Chr. v. Ehrenfels: »Kosmogenie«, E. Diederichs, Jena.
[2] Eine gewisse Erneuerung des Manichäismus sind die metaphysischen Lehren des älteren Schelling und des an sie anknüpfenden E. v. Hartmann.

und Wachsen, sondern ein wahrhaftes »Schaffen« überhaupt vorliegt) zuvor erlebt und gegeben war — um dann in formal absoluter und unendlicher Weise auf Gott übertragen zu werden.

Es bleibt daher Augustins Lehre im Prinzip richtig, daß die religiöse Erkenntnis Gottes als Geist nicht abhängig ist von einer vorhergehenden Setzung der Existenz und ebensowenig von einer Erkenntnis der Beschaffenheit der außergeistigen Welt; daß wir also Gott als Geist nicht in lumine mundi, sondern umgekehrt die Welt in lumine Dei erkennen.

Es gilt aus diesem Grunde methodisch der Satz, daß wir die Welt und ihre Schicksale so zu erkennen und zu denken haben, daß der unabhängig von ihrer Existenzsetzung und Beschaffenheitserkenntnis schon evidente, wahre und gültige Satz von der Geistigkeit ihres göttlichen Urhebers auf alle Fälle wahr bleibt. Auch das volle Vertrauen in die Erfassungskraft der in sich evidenten formalen und materialen Wesenszusammenhänge durch unsere Vernunft, auf Grund deren wir alle Welterkenntnis — ja schon die Setzung einer bewußtseinstranszendenten Welt selbst — ausüben, setzt voraus, daß wir unsere endliche Vernunft wurzelnd wissen und erleben in einer unendlichen Vernunft, aus der die endliche Vernunft wie ihr Gegenstand stammt.

Damit erst wird auch unsere Überzeugung von der Geistigkeit Gottes überhaupt so unabhängig von allen möglichen Erschütterungen unseres Weltbildes, daß keine dieser Erschütterungen uns an dieser Überzeugung je irre machen oder uns in schlechthinige Skepsis bezüglich der Erkennbarkeit der Welt durch den menschlichen Geist

reißen kann. Jede Erschütterung — auch die tiefste — kann uns dann vielmehr nur ein Motiv werden, uns ein angemesseneres Weltbild zu schaffen.

Wenn uns daher die Wesensbeschaffenheit der außergeistigen Welt über die Geistigkeit Gottes etwas lehren soll, so kann es nicht diese Geistigkeit selbst, sondern nur die Art der Geistigkeit Gottes sein, über die sie uns etwas lehrt. Und auch das ist nur möglich, wenn die ontische Wesensgliederung des Universums immer betrachtet wird im Zusammenhang mit der aktmäßigen Wesensgliederung des menschlichen Geistes.

Ehe ich mich zu dieser Bestimmung der Attribute des göttlichen Geistes wende, soll aber über die Art des Wachstums unserer Erkenntnis der Geistigkeit Gottes einiges gesagt sein.

4. Wachstum und Abnahme der natürlichen Gotteserkenntnis

Unser Geist besitzt weder eingeborene noch angeborene Ideen. Auch die Idee Gottes ist nicht eingeboren. Sogar die Idee des Ens a se setzt die Erkenntnis irgendeines kontingenten Seienden voraus und wird nur an solchem Beispiel als evidente Bedingung jeglichen kontingenten Seins erschaubar. Daß die geistige Seele des Menschen ein Abbild und Spiegel der Geistigkeit Gottes ist, setzt durchaus nicht mit, es sei ihr darum auch die Idee eines unendlichen Geistes eingeboren. Auch das Wissen um jene Abbildlichkeit ist ihr nicht eingeboren. Sie erwirbt es erst in der angegebenen Weise durch Reflexion auf ihr Wesen und den geschilderten religiösen Akt der Erfassung Gottes als des Geistes, in dem sie

gründet. Nicht durch eine Idee, sondern durch ihr Sein und Leben selbst, ist sie in Gott eingewurzelt. Und nur weil alles Sein des Geistes qua Geistes immer auch potentielles Wissen um sich selbst ist — nicht weil sie eine eingeborene Idee Gottes besäße —, ist mit ihrer Ähnlichkeit auch ein unmittelbares Sichähnlichwissen potentiell gesetzt. Nur die Potenz religiöser Akte als besonderer Aktklasse, dadurch sie sich religiöses Wissen erwerben kann, ist mit ihrem Sein selber gesetzt.

Nur weil es keine eingeborene Idee Gottes gibt, gibt es prinzipiell unbegrenztes Wachstum der natürlichen Gotteserkenntnis in den immer neuen Erwerbungsakten der Geschichte des menschlichen Geistes. Durch die besonderen Bedingungen dieses Erwerbens (im besonderen durch die Eigenart der Träger der erwerbenden Akte, nach Volks-, Rassen-, National-, Geschichtsbestimmtheit und die besonderen Erfahrungskreise dieser) erstehen aber auch sehr verschiedenartige Resultate des natürlichen Gotterkennens, also eine Mannigfaltigkeit natürlicher Religionen.

Sowenig wie eingeborene Ideen gibt es ursprüngliche synthetische Funktionsformen und Funktionsgesetze des menschlichen Geistes (»Kategorien« im Sinne Kants), durch welche einem ordnungsfreien »Stoff« von Gegebenem (nach Kant »Empfindungen« und Triebimpulsen) die gegenständlichen Formbestimmtheiten des Seienden erst aufgeprägt würden. Unser Denken und Erkennen vermag nichts zu »schaffen«, zu »produzieren«, zu »formen« — es seien denn Ficta und Zeichen. Sowohl der ordnungslose, gestalt-, formfreie Empfindungsstoff wie die nirgends vorfindbaren Funktionen gesetzlicher Synthesis (Kategorialfunktionen)

sind pure sich gegenseitig bedingende Erfindungen Kants. Die Formeinheiten, die Kant als Beispiele seiner »Kategorien« aufführt und noch viele andere, die er nicht aufführt, sind vielmehr Gegenstandsbestimmtheiten, die zum »Gegebenen« selbst gehören: so Substanz und Kausalität, die Relationen, die Gestalten usw. Unser gegebener Anschauungsgehalt ist eben unvergleichlich viel reicher als der Teilgehalt, der einem puren (d. h. nur reizbedingten) Empfinden und innerhalb seiner den verschiedenen Modalitäten des Empfindens entspräche. Und auch dieser »Teilgehalt« ist nie ein realer Teil des Gegebenen, sondern ein fictives Vergleichsprodukt im Vergleich je einheitlicher intentionaler Wahrnehmungsakte, deren funktionelle Komponenten variieren, wenn die Reize konstant gehalten werden.

Der Schluß der aus beiden Sätzen (Gegebenheit auch der Formen und Mitgegebenheit möglicher Empfindungsinhalte nur so weit und in den Grenzen, als sie der einheitlichen Wahrnehmungsintention Erfüllung und Ausfüllung zu geben vermögen) zu ziehen ist, lautet: daß unser Geist mit den Dingen in einem Kontakt steht, der an sich unvermittelt ist durch die Sinnesorganisation unseres Leibes, und der gegenüber der Vielheit der sinnlichen Funktionen ein ursprünglicher und einheitlicher ist. Die Sinne zerlegen nur diesen Kontakt unseres Geistes auf mannigfaltige Weise. Sie sind nicht Schöpfer, sondern nur Analysatoren der geistigen einheitlichen Totalanschauung der Weltgegebenheit und zwar Analysatoren nach Maßgabe der biologischen Reizwerte der Dinge, dadurch sie lebensnützliche und -schädliche Bewegungsreaktionen desjenigen Organismus einzuleiten vermögen, der zu der geistigen

Person als dem Subjekte der Anschauung gehört. Dahingegen ist die Voraussetzung der Erkenntnistheorie Kants und seiner Nachfolger, es müsse alles, was am Gegebenen der Erfahrung über den »zuvor gegebenen« Empfindungsinhalt hinausreicht (die Gegenständlichkeit, das Sein, das Realsein, die Einheitsformen der Substanz und Kausalität, die intuitiven Mannigfaltigkeitsgegebenheiten, die Raum, Zeit, Größe, Menge, Zahl zugrunde liegen, die Relationen, Gestalten, die Werte usw.) durch die Tätigkeit des menschlichen Geistes erst hervorgebracht oder hineingebracht worden sein, ganz ungegründet. Sie ist geradezu des πρῶτον ψεῦδος seiner Philosophie. Der menschliche Geist besitzt diese weltkonstruktive Kraft, die ihm Kant beilegt, keineswegs. Diese Vorstellung verwechselt ihn mit dem göttlichen Geiste. Auch das Wollen und Handeln, das allein zu produzieren vermag, kann in seiner wahren Bedeutung gar nicht mehr gesehen werden, wenn schon dem Erkennen und Denken eine schaffende Kraft beigelegt wird[1].

Aber so falsch diese beiden Formen der alten Lehre vom »Apriori« sind — die Lehre der ein- und angeborenen Ideen und die Lehre von den synthetischen Kategorialfunktionen — so muß doch in ganz anderer Form die große Unterscheidung von Apriori und Aposteriori aufrechterhalten werden: als eine Unterscheidung im Gehalte des Gegebenen selbst.

[1] Sieht man sich unsere Kantianer, Fichteaner usw., kurz alle jene, die das Erkennen »formen«, »produzieren«, »gestalten« lassen, näher an, so bemerkt man bald, daß gerade ihnen aller praktische Weltkontakt meist völlig fehlt. Kein Wunder! Was brauchen sie zu wollen, zu handeln, zu formen, zu gestalten, da sie ja schon durch Erkennen leisten zu können, ja zu müssen glauben, was Sache ausschließlich des Wollens und Handelns ist. Ihr erkenntnistheoretischer Voluntarismus hebt echtes Wollen auf.

Apriori ist am Gegebenen der Anschauung Alles, was der puren Was- und Wesenssphäre angehört, d. h. der Inbegriff aller derjenigen unter Abstreifung der Daseinsmodi gewonnenen Soseinsbestimmtheiten der Gegenstände, die als Sosein undefinierbar sind, die jeder Definitionsversuch also bereits voraussetzt. Diese Wesenheiten sind darum nur »erschaubar«. Aposteriori ist dagegen alles andere Gegebene möglicher Anschauung.

Und es gilt nun der Satz, der das Verhältnis zwischen Wesenstatsachen und zufälligen Tatsachen regelt, daß alles Wahre, was vom Wesen eines Gegenstandes gilt, auch für alle möglichen Gegenstände dieses selben Wesens schlechthin gilt — ohne daß eine Induktion an diesen Gegenständen uns dieser Geltung erst zu versichern hätte[1]. Die kategorialen Seinsformen sind dann nur diejenigen Wesenstatsachen, die das Real-Sein der Gegenstände in Grundarten des Realseins (oder Werdens) zerlegen. Sie bilden also nur einen Teil, aber auch einen Teil des Apriori — den formalen Teil und zwar den formalen Teil, der nicht die Gegenstände überhaupt, sondern die Arten des Realseins der Gegenstände angeht. Gegenüber stehen ihnen die absolut formalen Wahrheiten der reinen Gegenstandslehre, d. h. diejenigen die für Alles gelten, sofern es das Wesen der Gegenständlichkeit besitzt; ferner die material apriorischen Wahrheiten, die für die Was- und Inhaltsbestimmtheiten der realen Gegenstände gelten.

Das Wissen um einen apriorischen Gegebenheitsgehalt ist nun weder eingeboren noch auch seinem Gehalt

---

[1] Nicht von Erfahrung und Anschauung der Gegenstände überhaupt, sondern nur von der Quantität der Erfahrung ist das apriori Gegebene unabhängig.

nach ein pures Erzeugnis des Geistes, sondern es ist an sich genau so ›receptio‹ wie jedes Wissen eines Gegebenen. Das Wissen um das Apriori ist also selbst keineswegs auch apriorisches Wissen. Wohl aber ist es ein Wissen, das obzwar aposteriori, aber darum nicht inductiv gewonnen, apriori für alle Gegenstände in Geltung steht (auch für die mir jetzt oder auf irgendeiner Stufe meines Erfahrungswissens unbekannten, ja eventuell unerkennbaren), sofern sie nur Gegenstände solchen Wesens sind. Somit ist eine evidente Einsicht in alles, was aprioriwesenhaft ist (seien es einzelne Wesenheiten, Wesenszusammenhänge oder Wesensstrukturen) durch (induktive) Erfahrung des zufällig Tatsächlichen weder beweisbar noch zerstörbar oder widerlegbar.

Daraus geht die erste wichtige Eigenschaft aller Wesenserkenntnis hervor; daß sie, einmal in der Geschichte gewonnen, durch alle folgende Erfahrung nicht wieder in Frage gestellt und modifiziert werden kann — im Unterschied zu aller Erkenntnis von zufälligen Tatsachen und damit auch von gesetzlichen Beziehungen zwischen zufälligen Tatsachen. Nur Bereicherung und Wachstum der Wesenserkenntnisse (d. h. immer neues Hinzutreten von Wesenserkenntnissen zu alten) und immer neue Verknüpfung der Wesenserkenntnisse untereinander sind möglich. Ferner ist möglich, daß eine gewonnene Wesenserkenntnis in der Geschichte wieder verloren gehe und so wieder neu zu entdecken ist.

Damit verbindet sich eine zweite Eigenschaft, die zu den noch am wenigsten durchschauten Eigenschaften der Wesenserkenntnisse gehört: Die Wesenserkenntnis funktionalisiert sich zu einem Gesetz der bloßen

›Anwendung‹ des auf die zufälligen Tatsachen gerichteten Verstandes, der die zufällige Tatsachenwelt ›nach‹ Wesenszusammenhängen ›bestimmt‹ auffaßt, zerlegt, anschaut, beurteilt. Was vorher Sache war, wird Denkform über Sachen; was Liebesobjekt war, wird Liebesform, in der nun eine unbegrenzte Zahl von Objekten geliebt werden können; was Willensgegenstand war, wird Wollensform usw. Wo immer wir z. B. schließen nach einem Schlußgesetz, ohne ›aus‹ ihm zu schließen, einer ästhetischen Regel gehorchen (wie der schaffende Künstler), ohne auch nur im entferntesten diese Regel selbst in der Weise eines formulierten Satzes im Geiste zu haben, treten Wesenseinsichten ›in Funktion‹ — ohne daß sie selbst dabei explicite dem Geiste vor Augen ständen. Nur an dem Erlebnis der Unrichtigkeit, der Abweichung von einem Gesetz, das wir dabei als Gesetz nicht bewußt im Geiste haben, kommt es uns dann zum dämmernden Bewußtsein, daß uns eine Einsicht führte und leitete; wie es z. B. auch stattfindet bei allen Gewissensregungen, die mehr Einspruch erheben gegen Falsches als daß sie aus sich heraus das Gute aufwiesen — hinter denen aber doch eine positive Einsicht in das Gute und in ein positives Ideal unseres individuellen und allgemein-menschlichen Lebens steht. Indem Wesenseinsichten sich also ›funktionalisieren‹ findet eine Art wahren Wachstums des menschlichen Geistes sowohl im Einzelleben als im Laufe der Geschichte (durch die Vermittlung nicht der Vererbung, sondern der Tradition) statt, das von allen bloß durch Einwirkung auf den menschlichen Organismus und seine Sinneszonen erworbenen und etwa vererbten Fähig-

keiten, ferner von aller bloß psychologisch-verständlichen Genese (nach Assoziationsgesetzen, Übungsgesetzen, psychischen Vitalgesetzen) wesensverschieden ist. Ein Werden und Wachsen der Vernunft selbst, d. h. ihres Besitztums an apriorischen Auswahl- und Funktionsgesetzen, wird uns durch die Funktionalisierung der Wesenseinsicht verständlich. Und es wird uns damit gleichzeitig verständlich der Schein, der Kant zu der berühmten Annahme verführte, es besitze die menschliche Vernunft schlechthin ursprüngliche, schlechthin unveränderliche und unvermehr- wie unverminderbare Funktionsgesetze (Kategorialfunktionen, Grundsätze usw.), durch die sie aus einem Chaos von Gegebenem die zusammenhängende Erfahrungswelt erst synthetisch konstruiere, während ein schlechthin unerkennbares Ding an sich hinter dieser Erscheinungskonstruktion liegen bleibe. Demgegenüber behaupten wir, daß alle Funktionsgesetze auf ursprüngliche Gegenstands-Erfahrung, aber auf Wesenserfahrung resp. Wesensschau zurückgehen, daß aber gleichwohl diese Erfahrungsart von aller »Erfahrung« von zufälligen Tatsachen, — die immer wesensgesetzlich auch Sinneserfahrung ist — grund- und wesensverschieden ist. Auch den Kantischen Satz von der logischen Identität[1] des vernünftigen Geistes bei allen Menschengruppen (Rassen, Kulturkreisen, Völkern etc.) bestreiten wir daher, soweit er über die rein formalen Geistesfunktionen resp.

[1] Noch schärfer weisen wir zurück die sich über J. G. Fichte bildende, bei Hegel völlig deutliche Lehre einer realen Identität der Vernunft (Weltvernunft) in allen Menschen, eine Lehre, durch die der schon bei Kant angelegte pantheistische Averroismus vollständig wurde. Wir setzen vielmehr diesen Lehren eine pluralistische Anschauung auch von den ursprünglichsten Besitztümern des vernünftigen Menschengeistes entgegen.

ihre Gesetze hinausgeht, deren Identität überdies selbst erst aus der Identität derselben formalen Gegenstandswesen begreiflich ist, welche die ursprünglichsten und einfachsten Wesenseinsichten betreffen. Denn da die Tatsachenkreise von »matter of fact« für alle Menschen und Gruppen verschiedene sind, so können — unbeschadet der Apriorität, Evidenz und geltungsmäßigen Unzerstörbarkeit der gewonnenen Wesenseinsichten — auch die Gruppen der Wesenseinsichten verschiedener Subjekte (Völker, Rassen usw.) verschiedenartige sein. Ihr Geltungswert wird dadurch nicht um eine Spur geringer, ihre apriorische Geltungsart wird nicht im geringsten verletzt, ihr streng objektiver Charakter nicht geschmälert. Denn eben wenn ein Wesensreich existiert, das die Verfassung bildet für alle möglichen Welten und Wirklichkeiten von matters of fact (nicht nur für unsere Welt des möglichen Menschenmilieu), so ist es — da der Zugang zu diesem Reiche von den zufälligen Tatsachen her für jeden Menschen, besonders aber für die großen Gruppen der Menschheit, ein verschiedener Zugang ist — sogar zu erwarten, daß auch die Geistesfunktionen und ihre Gesetze, die durch Funktionalisierung der Wesenseinsichten sich gebildet haben, verschieden geartet sind in allem, was die rein formalen Grundbestimmungen der Gegenstände als solcher übersteigt. Nicht weniger als die logische (oder gar reale) Identität der geistigen Vernunftfunktionen in allen gleichzeitigen großen Gruppen der Menschheit bestreiten wir die gleichsam ewige Stabilität der Menschenvernunft (die nur der göttlichen Vernunft wahrhaft zukommt), die Kant in seinem Versuche voraussetzt, diese Vernunft (zunächst theoretisch) durch

die Lehren der transzendentalen Ästhetik und der transzendentalen Analytik (Tafel der Kategorien und Lehre von der Deduktion der Grundsätze) wahrhaft *auszuschöpfen*. Nicht nur der ganze Bereich der zufälligen Erfahrung ist in fortgesetztem Wachstum begriffen, auch der menschlich vernünftige *Geist* selber als Inbegriff aller apriorisch giltigen Vernunftfunktionen und -gesetze *wächst und entfaltet sich*; — freilich so, daß seine je älteren Wachstumsstadien durch das neue Stadium keineswegs je entwertet werden. — Denn diese Entwertung fände nur statt, wenn dieses Wachstum nicht durch immer neue Hinzuerwerbung von Wesenserkenntnissen und Funktionalisierung dieser Erkenntnisse auf Grund einer dem Geiste als solchem zukommenden ursprünglichen Richtung aufs Ewige und Göttliche erfolgen würde, sondern durch bloße wechselnde »Anpassung« an das Natur- und positive Geschichtsmilieu des Menschen. (So z. B. bei H. Spencer). Da der menschliche Geist — in Individuo wie in der Gattung — also wächst nicht nur in seinen Kenntnissen, sondern auch in seinen Funktionen und Kräften, Kenntnisse zu sammeln, nicht nur in seinen Werken und Leistungen, z. B. in Kunst und moralischer Lebenspraxis, sondern auch in seinen künstlerischen und *moralischen Fähigkeiten*, so ist an keinem Punkte der Geschichte der vernünftige Menschengeist *vollständig*, vielmehr immer nur *unvollständig* philosophisch — auf *allen* Gebieten der Noetik — zu bestimmen. Ferner ist das hier gemeinte Wachstum des vernünftigen Geistes selbst — durch Funktionalisierung ursprünglicher Wesenseinsichten — in keiner Weise bedingt durch eine Umbildung der *Naturorganisation des Menschen* als leiblichen Organismus (einschließlich

der Gehirn- und Nervenorganisation) etwa so, wie A. Lange und Herbert Spencer (unter Voraussetzung der Vererbbarkeit erworbener Fähigkeiten) meinten.

Im Gegenteil läßt sich zeigen (was hier nicht geschehen soll), daß eine auslösende Ursache für die selbständige, autonome Entfaltung der menschlichen Geistes-Vernunft als solcher (im Unterschiede von allem unmittelbar leiblich bedingten psychischen Dasein) eben die eminente biologische Fixiertheit der menschlichen, als der differenziertesten Lebensorganisation ist. Eben weil der Mensch die entwicklungsgeschichtlich »fixierteste Tierart« gemäß dem allgemein biologischen Gesetze der steigenden Abnahme von Entwicklungsfähigkeit (auch Restitutionsfähigkeit) bei höherer Organisation ist, wurde er subjektiv auch dazu angetrieben, die unbegrenzte objektive Entfaltungsfähigkeit seines vernünftigen Geistes durch Funktionalisierung seiner Wesenseinsichten auch faktisch ins Spiel treten zu lassen. Durch diese von der biologischen grundverschiedene Art und Richtung seiner Entwicklung als Geistwesen gleicht er in weit erhabenerer Weise das aus, was ihm an natürlicher Entwicklungsfähigkeit und faktischer Entwicklung als natürliches irdisches Lebewesen um des Preises seiner höheren Organisation willen verloren gegangen ist.

Es braucht kaum gesagt zu werden, wie grundlegend sich die hier vertretene Grundansicht von der Entfaltung des Menschen unterscheidet nicht nur — wie wir eben zeigten — von der Kantischen Identitäts- und Konstanzlehre der menschlichen Vernunft, sondern auch von solchen Theorien, die solche Konstanz verwerfen und also eine Theorie vom Werden und Wachsen der menschlichen

Vernunft vertraten. Solche Lehren sind z. B. die betreffenden Lehren Herbert Spencers und seiner Schule auf dem Boden positivistisch-sensualistischer Erkenntnistheorie; ferner auf dem Boden einer bis aufs Äußerste verstiegenen rationalistisch-konstruktiven Geistes- und Vernunftlehre die einschlägigen Lehren Hegels.

Spencer sah wohl ein, daß weder die alte Lehre von den durch Gott dem Menschen unmittelbar eingeborenen Ideen unser Fragebedürfnis befriedigen könne, noch der gemeine individualistische Empirismus, der alle Prinzipien und Gedankenformen durch den Einzelnen auf Grund von Induktionen (sei es mechanisch assoziativ sich bildenden, sei es bewußt methodischen) gewonnen sein läßt, noch endlich die auf jede Werdelehre der Vernunft verzichtende Lehre Kants durchführbar sei. Da Spencer aber eine Unterscheidung zufälliger Sinneserfahrung und Wesensanschauung, ferner der zufälligen Tatsachen und der ewigen Wesenheiten nicht kannte, da er nur einen graduellen Unterschied anerkannte, wo ein qualitativer vorliegt, blieb er in der alten falschen Identifizierung des Aprioriwissens und des (potenziell) angeborenen Wissens hängen. Dem Individuum sollte angeboren sein, was die Gattung langsam erworben hat — und die Prozesse des Vernunftwerdens sollten unter dem hier ganz ungeeigneten Begrift der ›Anpassung des Organismus an die Umwelt‹ verständlich werden. Daß er die Vernunft und ihre obersten Prinzipien — auf allen Gebieten, auch den ethisch-praktischen — als gewordene und giltige schon voraussetzt, indem er den Gegenstand, an den diese Anpassung erfolgen soll, bereits nach diesen Prinzipien denkt, bemerkt er ebensowenig wie er beachtet, daß wir eine

ideal vollkommene Anpassung der Reaktionen und des praktischen Verhaltens des menschlichen Organismus an seine Umwelt denken können, ohne daß auch nur eine Spur von Erkenntnis des Gegenstandes der Anpassung stattfinden müßte; und daß umgekehrt bloße Erkenntnis (wie auch bloße sittliche Güte der Person und des Willens) für das Maß der Anpassung zu gar nichts nütze sind.

In fast entgegengesetzter Richtung verkannte Hegel, daß die Erwerbung von Wesenseinsicht nicht minder eine Sache der Anschauung und Erfahrung ist (nur einer grundsätzlich anderen Art als der Sinnes- und Induktionserfahrung); daß also von einem einheitlichen Entfaltungsprozeß der »Idee« durch die menschlichen Bewußtseinsformen hindurch und nur gemäß einem dialektischen Gesetze, nach dem nur entfaltet und herausgewickelt werde, was in der Idee »an sich« schon gelegen sei, im Ernste keine Rede sein kann.

Bei Beiden gibt es keine ursprünglich verschiedenen vernunftgestaltenden geistigen Prozesse der Wesensanschauung; bei Beiden kein wahres Wachstum (resp. wahre Abnahme) des vernünftigen Geistes selbst (nicht nur seiner Anwendung und Übung in Erkenntnis der Welt). Und das ist mit ein Grund, daß beide in ihrer geschichtsphilosophischen und soziologischen Lehre, d. h. in der Anwendung dieser Geistestheorie durchaus in den engsten Grenzen dessen, was ich anderenorts »Europäismus« genannt habe, eingeschlossen bleiben[1].

[1] Vgl. den Abschnitt »Über die Einheit Europas« im Buche »Der Genius des Krieges«. Vgl. auch H. Gomperz: »Weltanschauungslehre« (E. Diederichs).

Im Gegensatze zu diesen Anschauungen behaupten wir ein Vernunftwerden durch Funktionalisierung von Wesensanschauung, und zwar ein so geartetes, das über den formalsten Gehalt dieser Wesensanschauungen hinaus innerhalb der verschiedenen großen Gruppen der gegliederten Menschheit zu verschiedenen Vernunftgestaltungen geführt hat; das ferner zu wahrem Wachstum (und wahrer Abnahme) der höheren und höchsten Geisteskräfte des Menschen führen kann und tatsächlich geführt hat. Da — um im Bilde zu reden — der menschliche Geist nicht nur in verschiedene Teile der einen zufälligen »wirklichen« Welt hineingeschaut und diese Teile vernünftig geformt und gebildet hat, sondern von Hause aus auch in verschiedene Teile der einen Wesenswelt, mußten auch seine rechtsgültigen apriorischen Funktionsformen (durch Funktionalisierung des Erschauten) verschiedenartige werden — was doch keineswegs ausschließt, daß jeder dieser Ein- und Durchblicke in und durch die Wesenssphäre des möglichen Wissens evident, wahr und rechtsgültig ist. Nur das folgt daraus, daß die großen menschlichen Kulturen und Erkenntniszusammenhänge — schon auf dem Niveau des apriorischen Wissens — gegenseitig unvertretbar und unersetzlich sind und daß es mithin nicht in historischem Inhalt oder im Inhalt des Blutes und der Rasseanlagen — geschweige gar in bloßer Arbeitsteilung —, sondern im Wesen von Vernunft und Erkenntnis selbst gelegen ist, daß nur ein Miteinander des Erkennens, eine Cooperation der Menschheit in allen höchsten Geistestätigkeiten (auch bei idealer Rechtheit ihrer Anwendung) eine vollständige Erkenntnis der Wesenswelt zu leisten vermag. Denn so sehr die Völker, die Rassen und sonstigen Grup-

pen (schließlich die Individuen) einander prinzipiell zu ersetzen vermögen in aller Anwendung des gleichen apriorischen Wissens auf die Erkenntnis der zufälligen Wirklichkeit dieser Welt und in dieser Sphäre höchstens verschiedene sog. »Anlagen« und »Begabungen« (d. h. psychophysische Besonderheiten), ferner verschiedene Zugängigkeit zu gewissen Teilen der wirklichen Welt eine Nötigung zur gegenseitigen Ergänzung ihrer Erkenntnisse nötig machen (dazu noch die rein technische Fruchtbarkeit der Arbeitsteilung solche Cooperation und Ergänzung geboten erscheinen läßt), steht es für die Wesenssphäre ganz anders: Hier ist die Unersetzlichkeit des Menschen durch den Menschen ein absoluter Grundsatz — kein nur relativer — und eben darum wird die Cooperation und Ergänzung zu einem absoluten reinen Sachgebot, — zu einem Sachgebot, das im Wesen dieser Grundart des Erkennens selbst gelegen ist.

Ferner folgt aus unserer Geisteslehre die Anerkennung eines möglichen wahren Werdens und Wachstums und eines wahren Entwerdens und wahrer Abnahme des vernünftigen Menschengeistes in der Geschichte, Dinge, die etwas grundlegend Anderes sind als Entwicklung und Entfaltung eines positiven Ideengehalts (resp. einer Mehrheit solcher Gehalte) oder gar als bloße Anpassung, Übung, Differenzierung usw. Denn nicht nur das Wissen »um« die Wesenswelt vermag in der Geschichte zu- und abzunehmen (resp. die Funktionalisierung dieses Wissens) sondern jegliche Stelle des einmaligen konkreten Geschehensflusses der Welt vermag von Hause aus zum Sprungbrett auch für Wesenseinsichten zu werden, zu denen keine einzige andere Stelle des Weltprozesses das Sprungbrett wer-

den kann. Das besagt aber, daß auch der menschliche reine vernünftige Geist selbst und unabhängig von allen Induktionen und allem hinzutretenden neuem Sinnesstoff durch Funktionalisierung also erworbener Wesenseinsichten zu wachsen resp. abzunehmen vermag (resp. in diesen seiner Wesens-Funktionen zu wachsen, in jenen abzunehmen). Und es folgt ferner, daß die Epochen und Zeitalter der Geschichte des Menschen (als Teil der Geschichte des Universums) bezüglich der durch sie möglich zu erwerbenden Wesenserkenntnis prinzipiell ebenso absolut unersetzlich sind wie die je gleichzeitigen Völker und Individuen (resp. alle anderen Gruppen). Nicht nur eine steigende Sammlung von induktivem Material und eine Steigerung logischer Bearbeitung dieses Materials (wie der Positivismus es behauptet und allgemeine Regeln für die Art dieser Sammlung aufstellt) vollzieht sich in der Geschichte menschlicher Erkenntnis; und ebensowenig bildet diese Geschichte (wie Hegel und H. Cohen und seine Schule lehren) einen Prozeß logischer Entfaltung, in der immer neue »Grundlegungen« des Erfahrungswissens erfolgen: Sondern der vernünftige Geist selbst als Inbegriff der Akte, Funktionen und Kräfte wächst und nimmt ab, »wird« und »entwird« durch Funktionalisierung dieser an je bestimmte Stellen des konkreten Weltprozesses geknüpften und nur hier möglichen Wesenseinsichten. Der Fortschritt (und Rückschritt) in den Dimensionen der bloß induktiven Sammlung und der logischen Deduktion (resp. Reduktion) betrifft hingegen nur die Anwendung bestimmter Wesenseinsichten (durch deren Funktionalisierung) auf die zufällige reale Welt. Er findet ferner nur statt da, wo überhaupt die Erkenntnis der zufällig realen Welt zum Haupt-

gegenstand der Erkenntnis geworden ist (d. h. de facto vor allem in Europa) und er findet in der Form eines kontinuierlichen Prozesses nur statt je auf der Geschichtsstrecke innerhalb eines in seinem Wesenseinsichtssystem (und dem dazu gehörigen »Vernunftsystem«) constanten Zeitalter.

Es kann daher sehr wohl sein (d. h. die allgemeine Geisteslehre läßt es zu[1]), daß ein Zeitalter der Menschheit oder eines ihrer Teile Erkenntnisblicke in das Wesensreich warf, die kein anderes Zeitalter selbst zu werfen je berufen sein kann, und daß daher die folgenden Zeitalter aus dem Wesen der menschlichen Erkenntnis und ihres Gegenstandes selbst heraus (nicht also aus Gesichtspunkten wie Begabung, Anlage, Arbeitsteilung usw. heraus) verpflichtet sind, dasjenige als ewig gültigen Erkenntnisschatz zu bewahren, was selbst zu erkennen ihnen die Kräfte des Geistes fehlen; indem sie den Schatz bewahren, hätten sie ihn nur anzuwenden auf die zufällige Wirklichkeit. Die Cooperation der zeitlich sich succedierenden Menschheit durch das Medium der Tradition dessen, was keine »Vernunft« der jeweiligen Folgezeit finden kann (auch bei ideal vollkommenerer Anwendung nicht) gehört daher selbst zur Natur dieser Art (apriorischer) Erkenntnis und ihrer Funktionalisierung; denn die mögliche Funktionalisierung hängt von dem in diesem Falle nur durch Tradition möglichen Besitz der Erkenntnisinhalte selber ab. Denn nicht darum handelt es sich ja hier, daß jeder Kommende nur auf den Schultern des Vorgängers steht, — ausgestattet mit den gleichen geistigen Kräften, zu erkennen und zu sehen

[1] Die Entscheidung, ob diese Möglichkeit realisiert sei, hat die positive Untersuchung des geschichtlichen Materials zu geben.

wie der Vorgänger — sondern um den ganz andersartigen Sachverhalt, daß er diese Kräfte selber (oder doch Teile ihrer) eben nicht besitzt, die der Vorgänger besaß. Also haben schon bei jeder Frage wirklich philosophischer Observanz (d. h. bei Wesenseinsichtsfragen) — nicht nur bei den höchsten Fragen der Philosophie — alle Philosophen der ganzen Weltgeschichte sozusagen gemeinsam (d. h. im spezifischen Akte des Miteinanderforschens und -erkennens), die Frage zu diskutieren — im klarsten und offensichtlichsten Unterschiede zu aller »positiven« Wissenschaft, in der allein die unmittelbaren Vorgänger (so sie nicht schon Gefundenes einfach vergessen oder nicht gewürdigt haben) Interesse zu erregen vermögen. Sie haben alle »miteinander« (nicht gegeneinander oder nur sich auf »Resultate« stützend wie in den positiven Wissenschaften) zu bauen am Gebäude der einen »philosophia perennis« — immer auch eingedenk der historischen Verteilungsregeln der Erkenntniskräfte selber, die zu erkennen selbst eine höchst wichtige Teilaufgabe einer die Erkenntniskräfte des menschlichen Geistes wahrhaft erschöpfenden[1] Theorie der Erkenntnis ist. Da er sich auf diese Theorie — die ihm selbst aus Einsicht quillt, nicht aus Tradition — stützt, ist er keineswegs genötigt, Traditionsinhalte, in denen Wesensschauungen anderer Zeitalter vorliegen

[1] Also in strengstem Unserschiede und in bewußtem Gegensatze zu einer erkenntnistheoretischen Methode wie jener Kants, der das Wesen menschlicher Vernunft nicht nur zu bestimmen, sondern sogar erschöpfend zu bestimmen (also auch ihre »Grenzen«) unternahm nur durch die Antwort auf die Frage, wie die spezifisch westeuropäische und hier wieder neuzeitliche Wissenschaft, ja noch enger die mathematische Naturwissenschaft — ja noch viel enger, die mathematische Naturwissenschaft Newtons (die durch Relativitätstheorie und Quantentheorie heute schon selber eine in ihren Prinzipien, nicht nur in ihren Resultaten andere ist) »möglich« sei.

mögen, ohne Prüfung auf ihren Wesensgehalt, anzunehmen. Wohl aber muß er mit der Möglichkeit stets rechnen, nicht nur tatsächlich nicht zu sehen, sondern auch nicht sehen zu können, was andere Zeitalter sahen.

Also liegt es selber im Wesen des Wesensreiches und der Art des menschlichen Zugangs zu ihm, daß Philosophie auf alle Fälle, und daß auch reflexive Erkenntnis der im religiösen Akte gegebenen Wesenserfassung von Göttlichem nur durch die Eintracht der Völker und Zeiten in dem philosophischen Geschäfte überhaupt möglich ist — wie immer die besonderen positiven Regeln lauten mögen, nach denen Vernunft im irdischen Menschenkreise tatsächlich geworden und entworden ist, gewachsen ist und abgenommen hat. Auf diese Regel selbst kommen wir später zurück; auf die realen Kräfte und Triebfaktoren der Menschengeschichte, die in ihren Eigenregeln erst mit jenen positiven Regeln superponiert uns die faktische Geschichte der Philosophie und der natürlichen Religion verstehen ließen. Hier ist nur wichtig dasjenige, was aus dem Gesagten schon für die natürliche Erkenntnis Gottes an Folgen hervorgeht[1].

Es gilt gerade für diese Erkenntnis sozusagen am schärfsten und gesteigertsten. Je vollkommener der Wesensgehalt einer Wesenheit ist, je entfernter er ist von adäquater Erfaßbarkeit durch den menschlichen Geist überhaupt (als menschlichen), in desto höherem Grade wird die zwiefache Cooperation des Erkennens (von der wir sprachen) für seine adäquateste Erkenntnis nötig.

[1] Vgl. den folgenden Abschnitt: »Ist eine neue Religion zu erwarten«. Dieses Lehrstück aus einer »reinen Soziologie und Geschichtsphilosophie des Erkennens« soll demnächst in einer besonderen Abhandlung im systematischen Zusammenhang behandelt werden.

Darum ist dieser Grad am höchsten bei dem Wesen aller Wesen, bei Gott.

Wenn wir (nur per analogiam, wie wir sahen) Gott die vernünftige Geistigkeit zusprechen dürfen und sollen, so ist es nach dem Gesagten gar nicht anders zu erwarten, als daß die Fülle seiner Geistigkeit jedem Menschen, jeder Gruppe, jedem Volke nur partiell zugänglich sein kann, da ja die spontane metaphysische Erkenntnisfähigkeit jedes dieser Erkenntnissubjekte je nach der Art der Funktionalisierung der von ihm erworbenen oder ihm tradierten Wesenseinsicht eine verschiedene ist. Wenn daher die Gottesideen der positiven Religionen diese Geistigkeit sehr verschieden nehmen und auffassen, ferner die Geistesfunktionen (Wille, Verstand, Liebe, Macht, Weisheit etc.) sehr verschiedenartig in ihrer Gottesidee mischen und anordnen, dazu diese Idee von Gottes »Geist« selten die Züge vermissen läßt, die der geistigen Artung dieser Gruppen und Personen zukommen, so ist wahrlich nach dem Gesagten nichts anderes zu erwarten. Es könnte beruhen — es braucht aber keineswegs nur zu beruhen — auf der je besonderen Beschränktheit eines einzigen vernünftigen Mustergeistes (mit einheitlichen apriorischen Funktionsgesetzen) durch Naturanlagen, Leidenschaften und Geschichte — jenes einzigen vernünftigen Mustergeistes Kants und der Rationalisten, den wir ja eben in seiner Existenz bestreiten. Es können aber die verschiedenen Geistesideen vom Geiste Gottes auch alle wahr sein — und nur im je verschiedenen Sinne inadäquat. Es braucht nicht in der Beschränktheit der Menschen — es kann auch an der unaussprechlichen Fülle und der unendlichen, auch qualitativen Voll-

kommenheit des göttlichen Geistes liegen, daß dies so ist.

Nur dies folgt nun mit Notwendigkeit: daß schon im Wesen der natürlichen Religion und Gotteserkenntnis wie Gottesanbetung und -Verehrung es gelegen ist, daß sie im Unterschiede von aller Erkenntnis der positiven Wissenschaft eine gemeinschaftlich-cooperative sein muß. Insofern ist die Idee der Kirche als einer irgendwie organisierten gemeinsamen Gotteserkenntnis und -Verehrung, ferner — unter monotheistischer Voraussetzung — die einer weltumfassenden Kirche nicht erst ein auf positiver Erfahrung beruhender Lehrgehalt, sondern schon ein aus der Natur eben der Gottes-Erkenntnis folgendes Postulat. Gotteserkenntnis ist als Erkenntnis und Erfassung des göttlichen Geistes diejenige Erkenntnis, die schon als natürliche notwendig unvollständig (auch in den Grenzen des überhaupt dem Menschen hier Zugänglichen) unvollständig bleiben muß, bevor nicht jede der überhaupt unterscheidbaren menschlichen Gruppen, — ja bevor nicht jedes Individuum seinen Beitrag, d. h. seinen nur ihm möglichen Beitrag dazu geleistet hat und solange nicht eben dieser Beitrag auch von allen anderen Gruppen und Individuen mitergriffen und in das eigene Verhältnis zu Gott einbezogen und für es fruchtbar gemacht ist. Religiöser Singularismus ist also in sich widersinnig, da er dem Wesenszusammenhang widerstreitet, der zwischen Gotteserkenntnis und gemeinschaftlicher Erkenntnis ewig besteht. Und es ist gerade — so paradox es klingt — der Wesensindividualismus der Gotteserkenntnis, d. h. die dauernde Unersetzlichkeit aller Kollektivindividuen und Einzelindividuen als Erkenntnissubjekte verbunden mit der

allgemeinen Verpflichtung zu dieser Erkenntnis, was hier die Gemeinschaftsform des Erkennens in einem Sinne notwendig macht, wie sie bei keiner sonstigen Erkenntnis notwendig ist[1]. Ebenso notwendig ist aber auch die Geschichtlichkeit schon der natürlichen Gotteserkenntnis — ein Satz, den alle Vernunfttheologie im radikalen Sinne der Aufklärungsphilosophie und -theologie, den aber auch I. Kant vollständig verkannt hat. Da es ein Werden gibt für alle spezifische Vernunftorganisation (durch Funktionalisierung der Wesenseinsichten zu Funktionsgesetzen), ferner ein Wachsen (und Abnehmen) so gilt, daß sich der steigend volle und reine Sinn des nur per analogiam giltigen Satzes »Gott ist Geist« sich nur im geschichtlichen Wachstum des vernünftigen Geistes an den je nie wiederkehrenden Konstellationen der Welt, erschließen kann. Falsch und grundfalsch ist dieser Satz von der notwendigen Geschichtlichkeit der Gotteserkenntnis erst dann, wenn er besagen wollte, daß Gottes Geist sich an den verschiedenen Stadien der Weltgeschichte gleich einer sich auslebenden Potenz rein objektiv verschiedenartig auswirke, jedes Zeitalter also auch eine besondere Idee vom Geiste Gottes haben müßte. Das wäre pantheistisch und hegelisch gedacht. Nicht nur die Philosophie, auch die natürliche Theologie wäre dann nur der »Zeitgeist auf Gedanken und Begriffe gebracht« — eine grundirrige, relativistische Behauptung. Gott ist nicht Potenz,

[1] Durch den Satz des Primates der Liebe vor der Erkenntnis wird dieser rein erkenntnistheoretisch-soziologische Grundsatz noch dahin spezifiziert, daß Liebe zu Gott als Bedingung seiner Erkenntnis Liebe zu den auf Gott einträchtig bezogenen »Brüdern« notwendig in sich einschließt — und zwar an erster Stelle solidarische Heils-Liebe zu den »Brüdern«. Wer also nicht auf diesem Wege zu seiner Erkenntnis Gottes als Geist kommt, irrt notwendig. Dies ist das Fundament für den Wesensbegriff der »Häresie«

die sich in der Geschichte erst zeitlich auszuwirken oder sich in ihr zu explizieren hat, sondern absolut actuales Sein. Nur die erkenntnismäßige Ausschöpfung seiner Geistesfülle ist an den historischen Prozeß geknüpft — allerdings vermittelt durch ein weiteres Wachstum der endlichen Vernunft selbst, nicht nur also durch ein Wachstum der Erkenntnis des endlichen Geistes als unvollständigen, endlichen, analogischen Nachbildes des göttlichen Geistes. Und eben die Kunst des historischen Verstehens nicht nur der Werke des Geistes, sondern des Verstehens der von den je »gegenwärtigen« abweichenden Geistesstrukturen (der je gewordenen subjektiven Kategorialsysteme der Vernunft) macht es uns möglich, die Einseitigkeiten der je gegenwärtigen Stufe des endlichen Vernunftwerdens zu überwinden, indem wir all diese Stufen in uns integrieren, d. h. zu einer einzigen gesammelten Vernunftkraft das machen, was der Gang der Geschichte differenzierte. Wir müssen also, um die Fülle des Geistes Gottes — auch nur analogienhaft — erkenntnis- und erlebnismäßig mit steigender Adäquation auszuschöpfen nicht nur der Vernunftstruktur unseres Zeitalters folgen (dürfen keine »Zeitphilosophie« gestalten wollen), sondern müssen in unsere Idee vom göttlichen Geiste auch all dasjenige mit aufnehmen, was andere Zeitalter auf Grund ihrer Geistesstruktur vom »Geiste« Gottes erfaßten und aussagten. So wenig Gott — wie Hegels Pantheismus lehrte, der »Weltgeist« ist — so erkennt ihn (natürlich) doch nur vollständig der ganze vollständige Menschengeist als der Inbegriff aller Vernunftstrukturen, die sich durch Funktionalisierung und Entfunktionalisierung je gebildet haben und bilden werden. Der Aufbau

schon der natürlichen Erkenntnis des göttlichen Geistesgehaltes in der dem Menschen überhaupt beschiedenen Fülle — ist also an die Cooperation der Menschengruppen auch in ihrer zeitlichen Abfolge auf Grund der Tradition wiederum notwendig gebunden. Ja — gäbe es anderweitige Gründe zur Annahme, daß besondere ausgezeichnete Konstellationen der Geschichte für das Wachstum der Gotteserkenntnis an Gehalt auch besonders disponiert gewesen sind; oder daß die spezifischen Funktionen des menschlichen Geistes, die bei der Erkenntnis eben dieses Gegenstandes (i. e. Gottes) ins Spiel treten, im Ganzen des geschichtlichen Ablaufs mehr einem Rückgange verfallen sind, als einer Fortbewegung und eines Wachstums teilhaftig würden, so wäre die Pflicht der Bewahrung des einst adäquater Erkannten, für uns nur mehr inadäquat Erreichbaren das Einzige, was für uns geboten wäre.

Was ich unter »Funktionalisierung« von Wesensschau verstehe, sei noch genauer erläutert.

1. Wesen als Wesen zu schauen ist etwas anderes als zufällige Tatsachen zu erkennen (wahrzunehmen, zu beurteilen usw.) gemäß der Führung und Leitung durch zuvor erschaute Wesen. In letzterem Tun kommt uns das Wesen nicht zu gesondertem Bewußtsein. Das Wesenswissen funktioniert hier nur und zwar als Ausleseverfahren (nicht als synthetisches Tun, nicht als Verbinden, Verknüpfen), ohne uns selbst gegeben zu sein. Es macht für die Erkenntnis des zufälligen Daseins überschwellig all das, was mit dem erschauten Wesen zusammenstimmt, resp. für die Wesenszusammenhänge und die Wesensstrukturen ein möglicher Anwendungsfall ist. Das ursprüng-

liche Seinsapriori wird hierdurch subjektives Apriori, Gedachtes wird ›Form‹ des Denkens, Geliebtes wird ›Form‹ und Art des Liebens.

2. Die primäre Wesensschau ist selbstverständlich keine reflektive und keine, auf die sich ein Urteil aufbaut, in dem die dem Wesen entsprechende ›Idee‹, resp. der dem Wesenszusammenhang entsprechende Ideenzusammenhang erfaßt wird als Wahrheit.

3. Alles subjektive Apriori im ›transzendentalen‹ Sinne Kants, d. h. alle Gesetze des Erfahrens, die Gesetze auch der Gegenstände der Erfahrung sind, weil sie Gesetze des Erfahrens sind, ist nichts Ursprüngliches, sondern ein Gewordenes, — je verschieden für die Trägerschaften des Erfahrens. Die Leistung dieses subjektiven Apriori auf allen Gebieten des Geistes ist nie und nirgends ein spontanes Verbinden, Verknüpfen (nach einer ursprünglichen Regel) von ursprünglich geschiedenen und selber formlosen Gegebenheiten (nach Kant ›Empfindungen‹), kein positives ›Aufbauen‹, ›Konstruieren‹, ›Bilden‹, sondern das genaue Gegenteil: Ein gemäß den zuvor erschauten Wesen und Wesenszusammenhängen bestimmt geregeltes Negieren, Unterdrücken, Unbeachtetlassen alles zugänglichen Weltinhalts, der für die erschauten Wesen und Wesenszusammenhänge keine Erfüllungs- und Bestätigungsfunktion ausübt. Das subjektive Apriori erzeugt also nicht, sondern unterdrückt, zerstört, deformiert — für die mögliche Erkenntnis der Welt — alle Teile, Seiten der Welt, die keine Anwendungs- und Erfüllungsbeziehung auf die zuvorgegebenen Wesen und Wesensstrukturen haben. Alles subjektive Apriori ist also eine bestimmte Art nicht des Formens, Verknüpfens, sondern des Auswählens. Die Relation ist

ihrem allgemeinsten Wesen nach (abgesehen also von der Art der Relation wie Einheit, Ähnlichkeit, Kausalität usw.) kein positives Etwas, was unser Geist zu einem relativen frei Gegebenen hinzufügte (ein geistiges »Band«, das durch Synthesis, Verbinden erwüchse), sondern sie ist nur das Residuum, das durch bestimmt geordnetes Nichtbeachten des allseitig positiven und an sich gestalteten und geformten Weltgehalts ersteht. Sie ist überall das Ergebnis von bestimmt geordneten Entfaltungen des Wahrnehmens, Denkens (als anschauliche und gedachte Relation). Die Relation ist also wesentlich negativer Natur, nicht positiver. Sie ist das Residuum der Analyse — das, was je ausgelassen wird im Haben des Gegebenen, nicht das Werk einer Synthesis. Es ist sonderbar, daß bei vielen Denkern diese beiden sich ausschließenden Gedanken in der Charakteristik des Wesens und der Leistung des subjektiven Apriori oft merkwürdig durcheinander gehen. Am stärksten z. B. bei Windelband (s. Einleitung in die Philosophie, S. 235 u. d. F.)

Gewiß ist das, was Kant die transzendentale Beziehung, Erfahren und Gegenstand der Erfahrung nennt, bei beiden einander entgegengesetzten Anschauungen vom Wesen des subjektiven Apriori, in gewissem Sinne vorhanden. Beide Male muß sich der Gegenstand nach den Gesetzen des erkennenden Geistes, resp. seinen Funktionen »richten«, gleichgültig, ob die spezifische Funktion des Erkennens auf einem geordneten Aufbauen, Synthetisieren, Formen des Gegenstandes aus »gegebenem« Empfindungsstoff beruht oder auf einem geordneten Auswählen, d. h. Unterdrücken, Nichtbeachten, Absehen gegenüber einem an sich Gestalteten, Geformten. Denn ist die Auswahlord-

nung, nach der die Weltfülle, wie sie an sich besteht und ist, dem Menschen (oder einer bestimmten Art der Menschen, z. B. einer Rasseneinheit, einer Kulturkreiseinheit) zugeht, so geregelt, daß ein Gegenstand vom Wesen B nur gegeben wird, wenn ein Gegenstand vom Wesen A schon gegeben ist (hat also A Gegebenheitspriorität vor B in der Ordnung der Zeit, — nicht notwendig in der Succession), so muß — wenn der Gegenstand X gleichzeitig vom Wesen A und B ist, notwendig alles Wahre für ihn gelten, was von A gilt — nicht aber umgekehrt. Z. B. muß Geometrie, — wenn Räumlichkeit und Extensität strenge Gegebenheitspriorität hat, vor allen Wesensbestimmungen der Materie und Körperlichkeit — für alle möglichen Körper streng gelten. Aber derselbe Satz — die ausnahmslose Anwendbarkeit der Geometrie auf die Körperwelt — gälte auch, wenn Kants Lehre, die den Sachen selbst Extensität und Räumlichkeit abspricht und die Raumform als bloße Anschauungsform des Gegebenen deutet, wahr wäre. Die transzendentale Geltung des sog. Apriori auch für die Gegenstände der Erfahrung bestünde also in beiden Fällen, so daß wir aus ihr allein heraus k e i n Kriterium besitzen, welche der beiden H y p o t h e s e n richtig ist: die Lehre von einem synthetischen Hinzufügen der Form seitens des spontanen Geistes und die Hypothese der geordneten Selektion gemäß zuvor erschauten Wesen.

Gleichwohl bleiben die beiden Theorien vom s u b j e k t i v e n Apriori wie durch einen Abgrund geschieden — sowohl in sich selbst wie in ihren Folgen für die metaphysische Welterkenntnis.

Nach unserer Hypothese ist das, was am Gegebenen durch das Wesen des Weltbestandes gedeckt ist, auch an

sich gestaltet, geformt. Aus der Fülle dieser an sich seienden Formen und Gestalten, die mit ihrem je spezifischen Gehalt eindeutig verbunden sind, hebt unser Geist nach einer bestimmten Ordnung der Auswahl nur einige heraus, indem er die anderen gleichsam negiert und unterdrückt. Er analysiert die Welt nach einer bestimmten, durch die Geschichte des Erkennens, und zwar des Wesenserkennens, vorbestimmten Ordnung. Das Bildwerk der Erfahrung ist in der Welt selbst vorhanden, so wie die Bildsäule in Marmor vorhanden gedacht werden kann, der Bildhauer aber durch entsprechendes Abhämmern des Marmors sie nur befreit und ans Licht bringt. Nach Kants Lehre hingegen ist der Geist eine Kraft synthetischer Verknüpfung nach Gesetzen und Vorbildern, die ihm ursprünglich eigen sind, die keine Ableitung oder Erklärung vertragen, — die ihm als Schicksal einwohnen.

5. Attribute des göttlichen Geistes.

Die Attribute des göttlichen Geistes werden, — wenn Gottes Sein, Gottes Geistigkeit und Allursächlichkeit schon aus anderen Gründen hinreichend erkannt sind — durch zwei Methoden gefunden, die unabhängig von einander ihren Gang zu nehmen haben; die aber auf Grund des Satzes vom Wesenszusammenhang von Aktart und Gegenstandsart zu denselben Resultaten führen müssen, wenn anders sie richtig angewandt sind. Die erste Methode geht aus von dem Wesensaufbau, der in der wirklichen Welt realisiert ist und dem die Attribute des göttlichen Geistes entsprechen müssen, die uns aus dem Verhältnis Gottes zur Welt überhaupt kund werden können; immer vorausgesetzt, Gott sei die Ursache (als personaler Geist und als

Schöpfer) der Welt. Die zweite Methode geht von der Wesensstruktur des menschlichen Geistes (nicht also von empirischen Tatsachen der Psychologie) aus, in dem sie Gottes Geistigkeit per analogiam die Wesenszüge zuweist (in absoluter und unendlichen Form) und den Wesensaufbau, d. i. die Forderungsordnung der Aktarten des Geistes, die im Wesensstudium des menschlichen Geistes gefunden werden. Im letzteren Falle hat dies zu geschehen durch Grenzbegriffe hindurch, die wir uns von der Geistigkeit in der Seele des Menschen dadurch bilden können, daß wir prüfen, was am menschlichen Geiste bleibt, wenn er in der Richtung der Grade abnehmender Abhängigkeit vom Leibe und seinen Modifikationen (Grade, die wir noch in der Erfahrung selbst vorfinden) betrachtet wird. Wir gewinnen in dieser Betrachtungsart wenigstens die Richtungen der Linien, die bis zum idealen Grenzpunkt einer absoluten Unabhängigkeit vom Leibe ausgezogen gedacht, uns die Grenzbegriffe eines leibfreien Geistes vermitteln, als welchen allein wir Gott (auch nur per analogiam) zuweisen dürfen. Ja, wir gewinnen auf diese Weise eine Stufenfolge der Ideen von möglichen Arten von Geistern, die keinen Widerspruch in sich tragen und doch der materialen Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes entsprechen; diese Stufenfolge findet im Geiste Gottes nur ihren höchsten Abschluß, ihre Krone und Spitze.

Die Philosophie des Mittelalters hat die erste Methode (wenigstens im Zeitalter der Hochscholastik) vorgezogen, die moderne Philosophie (wo sie auf dem rechten Wege war) die zweite. De facto sind beide Methoden nötig und geboten, da sowohl der ideell-objektive Zusammenhang des Universums als Gottes höchsten Schöpfungswerkes und

unmittelbarsten Spiegels, wie die geistige Menschenseele auf die Attribute der Geistigkeit Gottes gleichmäßig hinweisen.

Beide Methoden führen ferner nur zu analogischen Bestimmungen. Dies folgt schon aus der notwendigen Übertragung des Attributs der Einfachheit und Unteilbarkeit Gottes auch auf den göttlichen Geist. Der göttliche Geist hat keine besonderen »Vermögen« (Verstand, Wille, Liebesfähigkeit) nicht nur weil er Alles, was er ist, actu ist (und der Aktus wie schon Aristoteles erkannte, der Potenz überall notwendig vorhergeht) sondern auch, weil jede »reale« Geschiedenheit und auch nur relativ selbständige Wirkfähigkeit von Vermögen und Funktionen, wie wir sie im menschlichen Geiste finden, ein Zeichen der Unvollkommenheit ist. Schon die Menschenseele erachten wir ja als relativ vollkommener, die in jedem Aktus wenigstens als relativ Einfaches und Ganzes in die Erscheinung tritt usw., — so daß Verstand, Wille, Liebe, alle Art von Fühlen »von« etwas — wie aus einem unteilbaren Aktstrome des Geistes gespeist erscheinen. Gott aber ist absolut einfach. Die attributiven Bestimmungen des göttlichen Geistes überhaupt als Liebe, Wille, Vernunft etc. haben gleichwohl einen guten und berechtigten Sinn, insofern sie nur aussagen wollen, daß der göttliche Geist auch Kräfte dieser Wesensart und Richtung in sich tatsächlich enthalten müsse, ohne daß wir freilich die kontinuierlichen Zwischenstufen und -glieder kennen und angeben können, die im göttlichen Geiste diese Kräfte zu einer absolut einheitlichen und einfachen Wirksamkeit zusammenbinden. Die attributiven Aussagen haben also den Sinn, daß sie weder reale noch sog. abstrakte Teile dem göttlichen Geiste zusprechen,

sondern nur besagen: Gottes Geist gleiche in dieser und jener Hinsicht dem, was wir am menschlichen Geiste je Liebe, Wille, Verstand etc. nennen.

Dasselbe gilt für die Fundierungsordnung zwischen Verstand, Wille, Liebe etc., die wir gleichfalls am menschlichen Geiste als innere Gesetzmäßigkeit eines Geistes überhaupt finden. Ohne die Voraussetzung dieser Ordnung — die von einander verschiedenen, wenn auch einheitlich funktionierenden Vermögen — in die Idee Gottes selbst hineinzutragen, müssen wir doch eine Analogie auch zu dieser Ordnung in Gottes Geistigkeit annehmen. Führte uns also die Untersuchung des menschlichen Geistes z. B. zur Lehre vom Primat des Verstandes vor dem Willen, aber zugleich zu einer Grundansicht, nach der die Liebe den obersten Primat vor Verstand und Willen gleichermaßen besitzt, so müssen wir auch in Gott eine Analogie zu dieser Fundirungsordnung annehmen.

Eine Reihe metaphysischer Systeme (Plotin, Spinoza, Hegel u. a.) haben darin geirrt, daß sie Gottes Geist ausschließlich und einseitig nur nach seiner logischen Seite verstanden. Da uns die Philosophie an dem Beispiel dieser wirklichen Welt die Wesenheiten und Wesensstrukturen aufweist, die in jeder möglichen Welt sind und deren zugehörige Wahrheiten in jeglicher gelten, so erhebt sich Philosophie schon aus eigener Kraft aus dem Banne dieser Welt. Aber sie hätte rein aus sich heraus keinen Anlaß, aus dem Umkreis des der Welt also immanenten Logos als dem Inbegriffe aller Wesenheiten und ihrer Zusammenhänge herauszugehen, wenn nicht das formale Wesen und Dasein Gottes vorher schon feststünde. Von der Gottesidee aus gesehen aber erhält jener noch rein sachliche Logos ein

personhaftes lebendiges Subjekt, ein Subjekt, das nach diesen Wesenheiten anschaut und denkt — so, daß die im leibbehafteten Geiste getrennt funktionierenden Vermögen von Anschauung und Denken eine lebendige, sich restlos durchdringende Einheit bilden. Denn schon die Theorie der menschlichen Erkenntnis findet, daß die leibbedingten Sinne nicht den positiven Gehalt der Anschauung der Welt geben, sondern ihn nur zum Dienst für den Organismus zielmäßig seligieren; darum gehört Anschauung so wesentlich zum Logos Gottes, wie das sog. vernünftige Denken. Andererseits darf das menschliche Denken mit seiner Gliederungsform von Begriff, Urteil, Schluß und seiner diskursiven Natur, nur soweit es Denken = Bedeutungsmäßigeshaben ist, auf Gottes Geist analogisch übertragen werden, nicht aber insofern es diese Gliederungsform besitzt und sich in einem Nacheinander entfaltet. Denn genau wie die Sinneswahrnehmung nicht die Anschauung selbst ist, sondern nur eine ökonomische Verwertungsweise der Anschauung im Dienste des Organismus, genau so ist Begriffebilden, Urteilen, Schließen nur eine biologisch und sozial bedingte Verwertungsform des reinen Habens von Bedeutung im Dienste menschlicher Zwecke. Aber auch die Scheidung von Anschauung und Bedeutunghaben selbst ist eine noch menschlich bedingte Form des Erkennens, eine Form, die überdies überall, wo das Erkennen zu seinem höchsten Ziele gelangt, der Erkenntnis der Sache selbst (in der evidenten Deckungseinheit von Angeschautem und Bedeutetem) wieder aufgelöst wird. Anschauung ist nur geistiges Erkennen in Hinsicht auf individual und singulär Wertvolles; Denken nur dasselbe geistige Erkennen in Hinsicht auf generell und kollektiv Wertvolles. Anschauung ist also keineswegs, wie

der platonische Rationalismus annahm, nur sinnlich getrübtes, verworrenes Denken, sondern so rein und ursprünglich »geistig« wie das Denken im Sinne des Habens von Bedeutung. Und ebensowenig ist — wie der englische Sensualismus, Mach, Avenarius usw. annahmen — Denken nur eine Ökonomisierung der Anschauung oder gar nur der sinnlichen Anschauung, ein technisches Mittel mit Anschauung zu sparen. Vielmehr sind beide, Anschauung und Denken, zwei verschieden gerichtete Verwertungsformen des in sich ursprünglich einheitlichen erkennenden Geistes, die nicht in dieser Geschiedenheit, sondern nur in ihrer ursprünglichen »Einheit als intuitiver Verstand«, also als »intellektuale Anschauung«, auf den göttlichen Geist in unendlicher Form der Seinsweise übertragen werden dürfen. Das Erleben des »Einmündens« von Anschauung und Bedeutung im evidenten Erkennen der Sache selbst allein gibt uns also das Grundphänomen, von dem aus wir uns die Idee eines »göttlichen Verstandes« als des Aktkorrelates zu den in der Welt realisierten Wesenheiten zu bilden haben.

Aber der göttliche Geist ist nicht nur intuitiver Verstand, wie die genannten Denker meinten. Er ist auch ursprünglich willensartig.

Wir erkennen die Willensartigkeit des göttlichen Geistes aus einem Grundcharakter der Welt, der im Zusammenhang mit einer Reihe von Wesenseinsichten uns diese Willensartigkeit anzunehmen zwingt. Die Welt ist nicht *nur* ein Inbegriff von Wesenheiten in eigenartigem Zusammenhang: Sie ist außerdem als diese Welt da, d.h. sie hat auch als Ganzes den Charakter der zufälligen Realität. Daß sie »eine« reale Welt sei (und nicht eine bloße Wesenswelt) das ist selbst noch eine Wesenseigenart dieser Welt und ist von der po-

sitiven Kontingenz ihres realen Inhalts noch zu scheiden; obzwar »eine« reale Welt die Kontingenz ihres Inhalts notwendig nach sich zieht.[1] Nun aber fordert 1. jedes Realsein von »Etwas« ein Wirken und ein Wirkendes, »durch« das es mehr »ist« als nicht ist; ferner (im Spielraum der Wesensgesetze seines Soseins) ein Wirken, um deswillen es mehr so beschaffen ist als anders. Dieser Satz allein verdient allgemeines Kausalprinzip zu heißen — im scharfen Unterschied von speziellen Prinzipien, die bereits mehr oder minder vermittelte Anwendungen des Kausalprinzips auf bestimmte Daseinsformen des Universums darstellen. Solche sind z. B. der Satz, daß jede (auch einmalige) Begebenheit oder Veränderung, Folge eines Wirkens eines Dinges A auf ein Ding B sei, ein Satz, der das Kausalprinzip erst in der Seins und Werdensform der Zeit darstellt; daß jede Wirkung Wechselwirkung sei (A wirkt nur auf B, sofern B auch gleichzeitig auf A wirkt), der nur das räumlich Gleichzeitige betrifft. Und noch weit speziellere Prinzipien sind die Sätze, daß im Falle identisch in der Zeit und im Raume wiederkehrender (resp. vorkommender) Tatsachen, d. h. unter Voraussetzung von Gleichförmigkeit des Daseins und Geschehens, auch Ein und dasselbe wieder Ein und dasselbe bewirke — Sätze, die außer dem Kausalprinzip nicht weniger als folgende spezielle Sonderbedingungen seiner Anwendung enthalten: 1. Zeiträumliches Dasein; 2. die Tatsache von Gleichförmigkeit des Seins und Geschehens in Raum und Zeit; 3. den Satz: Gleiche Ursachen haben gleiche Wirkungen, — einen Folgesatz

[1] Alles Reale ist kontingent; indes nicht umgekehrt. Kontingenz = zufälliges Sosein findet sich auch in der Sphäre des Irrealen, z. B. der mathematischen Gebilde.

aus dem Kausalprinzip und einem erweiterten Identitätsprinzip; 4. den auf mathematische Mannigfaltigkeiten restringierten Satz von der gegenseitigen Abhängigkeit aller Variationen von Gegenständen überhaupt, d.h. das Prinzip, das die Funktionentheorie zur Einheit einer Wissenschaft macht. Keiner dieser vier Sätze ist im allgemeinsten Kausalprinzip enthalten; selbstverständlich darum auch nicht das zeiträumliche Kontaktprinzip der Kausalität, das — wie zu zeigen ist — schon in den genannten vier Sätzen zusammen logisch mit enthalten ist und das ebensowohl alle Fernwirkungen im Raume, wie alle ziel- und zwecktätigen Ursachen in der Zeit ausschließt. Dieses letztere Prinzip steht — wie hier nicht zu zeigen — bereits für die innerweltliche biologische Kausalität und erst recht (in andersartiger Weise) für die psychische und historische Kausalität außer Gültigkeit. Ebensowenig enthält das allgemeine Kausalprinzip irgend eine Spur von den Unterschieden in sich, die mit den Begriffen causa efficiens und causa finalis (resp. zielbestimmte und zweckbestimmte Verursachung) bezeichnet werden oder mit den andersartigen von causa immanens und causa transiens.

Auf Grund dieses allgemeinsten Kausalprinzips zunächst allein fordert die Welt als reale und darum zufällige Welt ein Wirken und ein Erwirkendes, das sie real setzt (sowohl vom Nichtsein ins Dasein rief, resp. ewig »ruft« und sie darin erhält). Von einer zeitlich »ersten« Ursache ist hierbei noch keine Rede, so daß die Forderung einer Ursache der Welt ihrem Dasein nach, nicht weniger gälte, wenn die Welt »immer« gewesen wäre und immer dauerte, d. h. sempitern wäre. »Ewig« wäre die Welt auch in diesem Falle nicht, da ein Seiendes, dessen Dasein nicht — wenn

es da ist — aus seinem Wesen folgt, niemals »ewig« sein kann.

Indes das Kausalprinzip allein führt uns — ohne sonstigen Anhalt — auch nicht zu einer obersten Ursache (im unzeithaften Sinne), da ja auch die zweifellos geforderte Ursache »einer« realen Welt eine zweite reale Welt und diese eine dritte zur Ursache haben könnte. Der in diesem nicht zeithaften Sinne immer noch unendliche Regreß, den das Kausalprinzip als solches gebieten würde, wird aufgehoben erst, wenn wir schon wissen, es gebe auch realiter ein Ens a se et per se, das als die Ursache der Welt dürfe angesprochen werden; und wenn wir ferner die Einheit und Einzigkeit der Welt, die »eine« reale ist, setzen. Nur dem Ens a se — nicht der Welt — ist Einzigkeit und Einheit — wenn es ist — apriori gewiß. Und ebenso setzt die Einsicht in den nichtimmanenten, sondern transzendenten Charakter der »Ursache der Welt« die Einsicht voraus, daß es ein Ens a se und eine Abhängigkeit alles zufällig Daseienden von ihm gäbe. Das bloße Kausalprinzip könnte auch von einem dynamischen Pantheismus (nicht dagegen von einem nur logischen wie der Pantheismus Spinozas und Hegels) befriedigt werden. Nun wissen wir aber bereits nicht nur, daß es ein Ens a se und eine Allabhängigkeit von ihm gibt, sondern auch, daß wir ein Recht besitzen, dieses Ens a se analogisch »geistig« zu nennen. Hieraus erst haben wir nun auch das logische Recht, zu schließen, daß die Ursache des Realseins der Welt eine 1. einzige und oberste (folgt aus dem Ens a se »als« Ursache), 2. eine willensartige sei. Denn das Wollen ist der einzige uns gegebene »Fall« von geistiger Funktion, durch die wir ein bloßes ideebestimmtes »Was« in

Realsein übergehen, es zu etwas Realem »werden« sehen.

Lassen wir die zwei scharf zu scheidenden Fragen beiseite: Was ist das Wesen von Real-sein und unter welchen Umständen, bei Gegebenheit welcher Kriterien darf und soll ein intentionaler Gegenstand real genannt, d. h. als des Wesens »Real«-Erfüllung geurteilt werden, so bleiben noch die beiden anderen Fragen: In welchen Akten ist Etwas vom Wesen des Realseins »gegeben« und wie muß das »Werden« von Realsein verstanden werden? Auf diese Fragen geben aber zwei Wesenszusammenhänge Antwort, die uns mit dem Kausalprinzip zusammen, der Feststellung, die Welt sei »eine« reale und mit den Voraussetzungen über Gott (er sei ens a se und Geist) notwendig zum Satze führen, daß die Welt durch Gottes Willen erschaffen und erhalten sei. Erst durch diesen Satz werden berühmte andere metaphysische Lehren über Gott und Welt streng widerlegbar: z. B. die Welt sei ewig, die Welt sei notwendig aus Gott hervorgegangen oder gehe — sei es in der Weise, wie es Spinoza denkt oder Plotinos und Hegel, d. h. emanatistisch — notwendig aus Gott hervor; oder die Realität der Welt sei subjektiver Schein, da sie bloße Begehrungsbezogenheit »ursprünglich« irrealer Inhalte (Buddha) auf den begehrenden Menschen sei; oder es sei die Welt (als dauerndes Weltwerden) schöpferische »Entwicklung« und »Wachstum« eines sich selbst frei »machenden« Gottes, eines »dieu, qui se fait« (Bergson).

Diese Wesenszusammenhänge lauten: Das Realsein von Etwas wäre einem Geistwesen, das nur Logos oder auch nur Logos und Liebe wäre, notwendig verschlossen; es ist erst gegeben im intentionalen Erleben des möglichen

Widerstandes eines Gegenstandes gegen eine geistige Funktion von der Art des Wollens qua Wollens (nicht also etwa des »Tunwollens« oder gar des Tuns und natürlich mit Absehen von aller Leibheit des Wollenden und des Verhältnisses von Wollen zu Leib und Leib und Körperwelt). Eine absolute Schlaraffenwelt, in der mit dem Wollen von Etwas immer schon da wäre, was wir wollen, möchte objektiv immer real »sein«; ihr Realsein könnte uns nie gegeben werden: Es gäbe »für uns« keinen Wesensunterschied zwischen idealem und realem Gegenstand (wie unabhängig vom Bewußtsein und außerdem bewußtseinstranszendent dieser Gegenstand dabei immer noch sein und gegeben sein möchte). Widerstand aber kann gar nicht anders »gefaßt« werden, denn als ein Widerstandswirken auf unser Wollen; wir erleben dabei nicht (wie dieser Gedanke psychologistisch oft verzerrt wird) ein sog. Widerstands»gefühl«, sondern wir mitwahrnehmen im erlebten Widerstand von »Etwas« (das auf X restringiert sein kann, resp. auf »Widerstand der Welt« schlechthin) das Wirken von Etwas, das widersteht — nicht anders, wie wir in jeder elementarsten Wahrnehmung einen Gegenstand des Wahrnehmens und ein »Herkommen« des Bildinhalts der Wahrnehmung »von ihm her« miterleben. Nehmt dieses Wirken und das nach ihm interpretierte Wirken der Dinge untereinander aus einer bewußten Weltgegebenheit heraus, so möget ihr alle Zeitfolgen, ferner alle dem Satze vom Grunde unterliegenden Seins- und Werdensabhängigkeiten des Weltinhalts, ferner alle Gesetzmäßigkeit der Natur und Seele in dieser Gegebenheit bestehen lassen: der Realakzent der Welt, die Weltwirklichkeit ist als Gegebenheit verschwunden. Der zweite Wesenszusammenhang aber

ist der Zusammenhang von ursprünglichem Realwerden und Gewolltwerden. Alles übrige erfahrungsmäßig gegebene ›Werden‹ in Natur, Seele, Geschichte — so wesensverschieden seine Arten sind — die Bewegungsarten der mathematischen Bewegung, die Bewegungsarten der toten, der Vitalbewegung, die Veränderungen, Wandlungen und Wechselprozesse aller Art, das Wachsen und Sichentfalten usw. — zeigen uns, wenn sie phänomenologisch studiert werden, nie und nimmer das Realwerden von Etwas ursprünglich schlechthin Irrealem, sondern nur alle möglichen Arten des Umbildens eines Realen in ein inhaltlich davon Verschiedenes, bald an Anschauungs- und Bildfülle identisch Bleibendem, bald wahrhaft Wachsendem. Nur im Deckungserlebnis eines Gewollten mit der Realisierung des Gewollten und seinem schließlichen Realsein ›durch‹ Wollen ist uns — wenn wir dieses Erlebnis scharf herauslösen aus aller psychophysischen und vital-physischen Kausalität der Willenshandlung eines leiblich beschränkten Geistes, — ein ›Fall‹ gegeben, in dem wir Etwas ursprünglich Nichtreales (das im Wollen gegebene ›Projectum‹) ›dadraußen‹ in der Welt (oder dadrinnen in der Seele bei ›innerem‹ Willensakt) wahrhaft real werden schauen. Die Evidenz des ›Daß‹ dieses Urphänomens ist selbstverständlich ganz unabhängig von Fragen der Art: Wirkt und ›wie‹ wirkt mein Wollen auf Leib und Körper? Durch welche psychologisch und anatomisch-physiologischen Vermittlungen? Das Urphänomen selbst muß bei jeder der hierauf antwortenden Hypothesen und Theorien ›erhalten‹ bleiben im Sinne des σῴζειν τὰ φαινόμενα des Demokrit. Es steht an Evidenz unendlich hoch über alle solche Hypothesen psychophysischer Willenshandlung. Und trotz-

dem empirisch menschliches Wollen Nichts im absoluten Sinne »erschaffen« kann, sondern immer sich betätigt an schon »als« real Gegebenem, so ist es doch nicht das Wollen qua »wollen« im menschlichen Wollen, sondern es ist die die möglichen Willensinhalte — schließlich Wille, Pläne, Vorsätze — beschränkende Macht des Widerstandes, der dem Wollen erst aus dem Tunwollen, Tun, schließlich am Widerstand des eigenen Leibes, Körpers und der natürlichen und geschichtlichen Außenwelt durch Erfahrung steigend erwächst, was die in allem Wollen ursprünglich enthaltene Intention zum Erschaffen auf ein faktisches bloßes Umbilden der Welt einschränkt. Der Mensch will ursprünglich auch das »Unmögliche«; er entnimmt seine Willensinhalte nie bloß der Erfahrung des Seienden und Gewesenen. Triebregungen jeder Art sind nur Anlässe für das Jetzt und Hier wollen und zugleich Einschränkungen für die ursprünglichen Wahlspielräume seines Wollens — nicht das positive Wollensprojekt in seinem Sosein inhaltlich eindeutig bestimmende Dinge. Nur so läßt es sich verstehen, daß es eine Richtung der Abstufung gibt in allem Menschenwollen, in der es sich zunehmend von dem Pol des bloßen »Arbeitens« aus dem »Schaffen« nähert, ohne dieses je voll zu erreichen. Nur das Er-schaffen bleibt menschlichem Wollen nicht als menschlichem, sondern schon als »endlichem« überhaupt wesenhaft versagt. Denn »Schaffen« ist eine Willensrealisierung um so mehr als im Willens- und Werkinhalt die Materie, an der diese erscheinen, für Sinn, Wert und Bedeutungsgehalt des Ganzen zurücktritt und je originaler (darum auch unvorhersagbarer, unableitbarer aus zuvor Gegebenem) es ist; je größer zugleich die Deckungsadaequation zwischen Projektum und

Werk ist. In wesenstypische Erscheinung tritt das dem Schaffen sich am allermeisten annähernde Wollen im quasi »heiligen« Menschen, der in keinem anderen Medium als dem immer ihm gegebenen, stets ihm zugänglichen der eigenen Seele — sekundär und durch Beispiel und Nachfolge in allen anderen Seelen — »sich selber« schafft als einen möglichst »vollkommen Guten« nach einem Wertwesensbilde, das ihm im Akte der Liebe zu sich »in Gott« geworden ist. Der »Heilige« ist der maximal Unabhängigste von fremdgegebener Materie, indem sein »Werk« eben »er selber« ist resp. die fremde Menschenseele, die den idealen Wertgehalt und Sinngehalt seines Werkes, d. h. der eigenen geistigen Gestalt, in freier Nachfolge immer neu in sich reproduziert. Es folgt als zweite Annäherungsstufe an das Schaffensphänomen das Schaffen des Genius, der an fremdgegebener Materie ein einmalig Originales ohne Vorbild schafft; an dritter der heldische Mensch, der nicht mehr im Medium seiner selbst und der Seelen, nicht mehr auch in von ihm abgelösten »Werken« sein Wertpersonwesen einprägt, sondern weit abhängiger schon vom historisch vorgeprägten Stoffe der Gemeinschaften und Gruppen (Völker, Staaten etc.) diese in den Grenzen ihrer gegebenen Entfaltungsmöglichkeiten durch unersetzliche Taten (die aber im Gegensatz zum Genius immer auch denkbar ein anderer Täter hätte tun können) weiterführt. — Nach den gegebenen Wesenszusammenhängen ist nun schon klar, daß der Weltwiderstand schlechthin, in dem uns das Realsein der Welt »gegeben« ist (und »ein« Wirken, das »widersteht« mitgegeben) in endgültiger Weise nur durch ein Weltwollen durch Gott verständlich ist — nicht also durch bloße natürliche »Kräfte«, die wir zwischen Sub-

stanzen da annehmen, wo Gesetzmäßigkeit des Wirkens vorliegt. Das Phänomenon des noch undifferenzierten Weltwiderstandes als solchen ist uns weit ursprünglicher gegeben als alles Einzelne Besondere, was uns widersteht oder nicht widersteht, — genau wie im Denken die Weltzugehörigkeit jedes Gegenstandes im je besonderen Gegenstande mitgegeben ist, in der Sinneswahrnehmung aber Umweltsein und Umweltstruktur vor jedem besonderen wahrnehmbaren Objekt; genau so, wie uns im Erfassen eines inneren Vorgangs mitgegeben ist das vage Ganze der Seeleneinheit und -mannigfaltigkeit, in deren Grenzen er auftaucht, im einzelnen Seelenwesen aber die Gruppenart und der Gruppencharakter der Gruppe, zu der das Seelenwesen »gehört«. Darum setzen die sonstigen dynamischen Agentien, die wir in der Welt setzen (die »Kräfte«, »Energien«, Triebe, Zielkräfte usw.) als wirkende sog. »causae secundae«, nicht nur sachlich, sondern auch hinsichtlich ihrer Verständlichmachung, das Verstehen des Widerstandes der Welt und ihrer Realität als eines Ganzen und zwar nach dem uns einzig zugänglichen Musterbilde für das Realwerden eines Irrealen überhaupt, d. h. durch ein geistiges Wollensartiges, voraus. Die bloße »Summe« der causae secundae könnte uns das Urphänomen des Weltwiderstandes so wenig verständlich machen wie die Annahme einer Weltkraft oder Weltenergie.

Sehen wir uns aber gleichzeitig die Stufenleiter der Phänomene an, in denen der Mensch als Wollender sich dem Schaffenden annähert — das wir als festumschriebene »Idee« und streng unterschieden von allen Ideen sonstigen Realwerdens wie Bewegung, Veränderung, Wachstum, Zeugung etc. jedenfalls klar besitzen; sehen wir ferner auf

die beschränkenden Gründe dafür, daß uns nie »vollkommenes Schaffen« gegeben ist, so brauchen wir nur die beschränkenden Gründe wegzudenken, um zunächst die Idee eines »vollkommenen Schaffens« zu finden. Die Idee vollkommenen Schaffens besteht in der Idee eines geistigen Wollens, dem die »Materie«, in die es sein Projektum einprägt, schlechthin und ohne jeden eigengesetzmäßigen Widerstand sozusagen gehorsam wäre und das Nichts ihr entnimmt, was in ihr Projektum eingeht. Ein also »vollkommen schaffender Gott« wäre gleichwohl noch ein Demiurgos, nicht aber der theistische Gott. Er wäre noch ein endlicher Weltbaumeister; nicht Welterhalter und -lenker, sondern nur Weltformer und -leiter — nur ein Künstler- und Geniusgott, nicht der Gott der Heiligen. Denn erst wenn wir zur Idee des so erhaltenen »vollkommenen Schaffens«, indem wir sie zur Wollensart eines unendlichen geistigen Seins a se et per se steigern, die grundverschiedene Idee eines »Erschaffens« setzen, kommen wir per analogiam dem realen Grundverhältnis von Gott und Welt nahe. Erschaffenwerden ist Werden eines Realen durch ein Wollen, das ohne jede Materie, die ihm gegeben würde (sei es aus sich, sei es nicht aus sich) »aus Nichts« vollkommen schafft — eine analogische Redeweise, in der nur die Grenzbetrachtung sich ankündigt, die der Ursprung der theistischen Lehre ist. — Der Erkenntnisweg, der zum Schöpfergott führt, ist damit noch nicht ganz vollendet. Denn zum Gedanken des Schöpfergottes gehört nicht nur der Satz, daß ein unendlicher Geist die Welt ins Dasein setzt (einmal oder dauernd) sondern auch, daß das, was ins Dasein setzt, Wille sei, ja, daß dieser Wille ein freier Personwille sei. Erst damit sind ausgeschlossen die Ideen 1. eines ewig notwendigen

Willens als Ursache der Welt, 2. eines notwendigen Hervorgehens der Welt aus Gott, 3. eines absolut zufälligen blinden irrationalen Willensstoßes, der die Weltidee ins Dasein rief, 4. eines ewigen bloßen unbewegten »Bewegers« der Welt im Sinne einer die Weltbewegungen zu sich hin sollizitierenden göttlichen Realität. (Aristoteles), 5. einer rein zeitlich gedachten Welt, die sich schöpferisch aus einer Gottheit entfaltet, die sich selbst macht. (Dieu, qui se fait.)

Ein Gott, der nur wäre ewig, nur aus sich heraus notwendiger Wille und nichts anderes wie (Liebe, Logos) oder der solcher Wille auch nur primär wäre oder an erster Stelle (so daß auch die Wesenszusammenhänge und Ideen, die an der Welt erschaubar sind auf seinen ewig notwendigen Willensentschlüssen beruhten) wäre von einer universellen Schicksalsmacht nicht unterscheidbar. Die griechische Heimarmene, die mohammedanische Gotteslehre und die entsetzlichen Irrungen Calvins kommen dieser Überspannung der souveränen Willensmacht in Gott häufig nahe.

Gottes Wille ist nicht notwendig »aus sich heraus«, sondern notwendig nur, insofern er dem Wesensgesetze, daß evidente Werteinsicht die Inhalte des Wollens notwendig bestimmt und nur das Wollen dieser so bestimmten Inhalte »frei« läßt, frei folgt im Sinne maximaler Wertverwirklichung. Nur das Wollen dieses Wertmaximums ist absolut »frei«, nicht die Inhalte des Wollens, die durch Liebe, Güte und Weisheit schon vor dem Wollen notwendig bestimmt sind. Jede Lehre von einem Willensprimat in Gott ist also so falsch und irrig wie jede Lehre von einem Willensprimat im menschlichen Geiste. Und nicht weniger falsch ist jede Lehre, die Gott nur die geisti-

gen Attribute des Wollens und des Verstandes zuweist, ihm aber Güte, Liebe, Weisheit abspricht (wie z. B. die Lehre Eduard von Hartmanns). Sehen wir uns die analogische Fundierung der geistigen Aktarten, wie wir sie vom Studium des Menschengeistes auch auf Gott zu übertragen haben, etwas genauer an, so ist die ursprünglichste Wurzel alles »Geistes«, sowohl des erkennenden und wollenden Geistes in Gott wie im Menschen vielmehr die Liebe.[1] Sie allein ist das, was die Einheit von Willen und Verstand stiftet, die ohne sie dualistisch auseinanderfielen.

Das Erste, was bereits von der Liebe Gottes abgeleitet ist, ist seine Seinsgüte, die wir von seiner Willensgüte, welche Folge seiner Seinsgüte ist, zu trennen haben. Gott ist summum bonum, das als Person zugleich Seinsgutheit ist. Inhaltlich aber ist diese Seinsgüte nach den ethischen Wertaxiomen, nach denen der Liebe der höchste Aktwert zukommt, nichts als Liebe. Die spezifische Willensgüte ist bereits Folge davon, daß Gottes Wille ewig eins ist und übereinstimmt mit dem, was er liebt. Gott liebt nicht, was er will und weil er es will, sondern er will ewig, was er liebt und liebend als Wert bejaht.

Aber nicht nur die Liebe, auch der Verstand Gottes ist seinem Wollen vorgeordnet und das Wollen richtend und leitend. »Am Anfang« war nicht die — Tat, sondern der liebegeleitete Logos. Der Verstand ist dem Willen unmittelbar vorgeordnet nicht als Allwissenheit, sondern als Allweisheit. Weisheit aber ist Wissen um die Werteinheiten und Wertqualitäten in der ihnen zukommenden objektiven Ordnung. Und da wir Nichts seinserkennend

[1] Siehe hierzu meinen Aufsatz über »Liebe und Erkenntnis« im Buche »Krieg und Aufbau«, ferner den 3. Band dieses Werkes.

erfassen können, was nicht ursprünglich als Werteinheit gegeben war, so geht Gottes Allweisheit seiner Allwissenheit vorher. Dem Wollen aber geht beides vorher, Allweisheit und die von ihr abhängige Allwissenheit. Weisheit ist nicht eine nachträgliche Verwertung gegebenen Wissens von Seiendem für die höchsten Wertziele. Sie ist vielmehr eine Fähigkeit der ursprünglichen Konzeption und Anordnung des zu Schaffenden so, daß mögliches Wissen von ihm ein erwerbenswertes Wissen sein könne. So steht die Weisheit zwischen der Liebe und dem denkenden Anschauen der durch das Wollen zu realisierenden Ideen. Auch die Idee eines Schöpfergottes setzt als Kern des göttlichen Geistes die Liebe — nicht das Wissen — voraus. Die Gottesidee des Aristoteles hat auch darum nicht das der christlichen Gottesidee wesentliche Merkmal der Schöpferkraft, weil das Attribut der Liebe dem Gegenstand dieser Idee fehlt. Nur die Liebe Gottes macht es ferner verständlich, daß Gott sein Wollen im Sinne einer Schöpfung betätigt und nicht ewig in sich ruhend verschlossen hält. Wie ferner die spezifisch und positiv christlichen Prädikate Gottes als eines Gottes, der sich offenbarend mitteilt und sich in der Menschwerdung zum Menschen herabbeugt nur verständlichen Anschluß finden an eine Idee des göttlichen Geistes, in der Liebe, nicht Verstand und nicht Willensmacht als das grundlegende Attribut gesetzt ist, ist von mir schon anderweitig gezeigt worden.[1]

Wie Akt und Gegenstand im Sein Gottes zusammen fällt, so fällt auch die Bestimmung Gottes als summum

---

[1] S. »Abhandlungen und Aufsätze«, jetzt »Vom Umsturz der Werte« im Aufsatz über das Ressentiment.

bonum (unendliches positives heiliges absolutes Wertgut) und Gott als unendlicher Liebesaktus in Eins zusammen. Nur aus diesem Grunde muß die kontemplative mystische Gottesliebe »zu« Gott als dem höchsten Gute wesensnotwendig zum Mit- und Nachvollzug des unendlichen Liebesaktes Gottes zu sich selbst und zu seinen Geschöpfen führen — so daß wir Menschen uns zur Kreatur neben uns analog verhalten wie Gott zu uns Menschen — wie andrerseits die Liebe »in« Gott, d. h. die aktive Neueinstellung des geistigen Personzentrums in den Kern der göttlichen Allperson und das Mit-lieben aller Dinge mit der Liebe Gottes von selbst wieder zu Gott als höchstem Gegenstand der Liebe zurückkehren und sich so mystisch-kontemplativ im Amare Deum in Deo vollenden muß. Es führt in tiefe Irrtümer, nur eine dieser verschiedengerichteten Liebesbewegungen unseres Herzens gelten zu lassen, wie es z. B. die griechische Religiosität einseitig mit der ersteren, die lutherische antimystische einseitig mit der letzteren getan hat. Die freie Willensmacht Gottes ist — da Gott auch sein eigenes Dasein seinem Wesen gemäß ewig und notwendig selbst setzt, — also in die Grenze seines ewigen geistigen Wesens eingeschlossen. Gott ist »wesensnotwendig« frei und will sich selbst, d. h. sein Wesen frei als ein ewig Notwendiges.

Nicht weniger irrig als eine Lehre, die das, was in Gottes Geist analogisch der Vernunft und der Liebe entspricht, ganz und gar von seinem quasi »Willen« verschlungen werden läßt, ist jene Lehre, die seit Plotinos in mannigfachen Formen wiederkehrt, und die am wirksamsten Spinoza und Hegel vertreten haben: Daß die Welt notwendig aus Gottes Wesen hervorgehe (sei es

in zeitlos logischer Weise, sei es in der dynamischen Form eines zeitlosen oder gar in der Form eines zeitlichen Werdens). Diese Lehre ist wesensgesetzmäßig mit einem extremen Intellektualismus in der Lehre vom Geiste (auch dem menschlichen) und stets mit irgendeiner Form des Pantheismus verbunden. Und zwar ist dieser Pantheismus stets ein akosmistischer Pantheismus d. h. eine Lehre, die an erster Stelle die Kontingenz und das Realsein der Welt und die Unableitbarkeit ihrer Dinge und Vorgänge aus den in ihr realisierten Wesensbeziehungen und Wesenheiten verkennt. Nur wer die Realität dieser Welt nicht sieht, kann dieser Anschauung huldigen. Und nur wer den Wesenszusammenhang von Realsein und Gewolltsein verkennt, könnte, trotzdem er die Realität der Welt sieht, ihr Dasein auf einen puren Verstandesgeist zurückführen. Verhielte sich Gott zur Welt (pantheistisch) nur wie das Ganze zu seinen Teilen oder das Wesen zu seiner Erscheinung oder die Substanz zu den Modis ihrer Wesensattribute, so bliebe auch den endlichen Geistern nur die eine Aufgabe, die Welt richtig zu denken und wahr zu erkennen — nicht aber auch die Aufgabe, sie frei nach einem Plane, unter der Herrschaft von Wertideen und Normen, (die nicht aus ihrem Dasein abstrahiert sind) zu einer besseren Welt mitzugestalten. Die sittliche Aufgabe des Lebens löste sich hier vollständig in die kontemplative auf. Man ersieht hieraus, wie notwendig die Nichtaufnahme des Willenserlebnisses des Menschen an der Welt in die philosophische Konzeption der Welt und die in ihm erfolgende Erfahrung von Weltwiderstand und Realität, auch tiefgehendste Irrtümer in der Gottesidee nach sich zieht. Die Welt for-

dert eine Willensursache nur, da sie und sofern sie eine reale und kontingente Welt ist; da die Wesenszusammenhänge ihre idealen »Möglichkeiten« zwar in Grenzen einschließen, aber nicht eindeutig das Wirkliche bestimmen. Obzwar die Freiheit Gottes keine Freiheit unabhängig von seinem Wesen oder gar gegen sein ewiges Wesen sein kann, sondern in sein Wesen eingeschlossen ist, ist es doch eben die Freiheit, die auch in sein Wesen eingeschlossen ist. Erkenntnistheoretisch ist daher mit dieser Lehre notwendig ein falscher hyperrealistischer Platonismus verbunden. Das ganze Reich der »zufälligen Tatsachen«, der »causae secundae« und das Recht der empirisch-induktiven Methoden in dem Felde alles außerwesensmäßigen Weltgehalts wird dann übersehen. Die positiven Wissenschaften lösen sich in diesem Falle in die Philosophie, aber auch die Religon löst sich in philosophische Gnosis, die positive Religion aber in die natürliche auf. Ist in Gott als Geist das Wesen der Personalität und Freiheit verkannt, so muß ferner auch den endlichen Wesen Personalität und Freiheit aberkannt werden. Sie werden bloße Modi eines göttlichen Wesensattributes »Denken« oder nur Durchgangspunkte eines logischen oder dynamischen Prozesses — im besten Falle bloße Funktionseinheiten des göttlichen Geistes. Irrtum und Sünde erscheinen unter dieser Voraussetzung notwendig schon aus Endlichkeit und Leiblichkeit überhaupt hervorzugehen — nicht aus freien Akten des persönlichen geistigen Willens; oder sie werden wie bei Hegels historisierendem Pantheismus notwendige Anreizungen der historischen Entwicklung — Unterfälle der grundfalschen »dialektischen« Lehre von der schöpferischen Kraft der Negation (omnis determi-

natio est negatio) — einer Anschauung, die schon seit Nicolaus von Cues eines der fragwürdigsten Elemente des deutschen Volksgeistes geworden ist. Zwischen Weltwerden und Weltprozeß (resp. Erhaltung und Leitung) verwischt sich jeder Unterschied. Die Welt wird entweder ewig wie Gott selbst, da sie ja notwendige Folge seines ewigen Wesens ist (Spinoza), oder es wird Gott (wie bei Hegel) selbst in das Werden hineingezogen.

Nicht darin irrt diese Lehre, daß sie die Immanentia Dei in Mundo, die Allgegenwart Gottes in allem Seienden, die Mitwirkung (concursus divinus) Gottes auch in allem Wirken der causae secundae, die notwendige Sobestimmtheit des göttlichen Willens durch dem Wollen vorhergehende Ideen, die Liebe zur Welt nicht bloß auf einzelne Inhalte bezogen, sondern auf die Welt als Weltsein selbst bezogen lehrt; auch nicht darin, daß sie die »schlechthinige« Abhängigkeit der Seele von Gott (scheinbar) tiefer empfinden macht und daß sie im kontemplativen Leben einen ranghöheren Stand des Lebens sieht als im praktischen Wirken. Die Kritik des intellektualen Pantheismus seitens der norddeutschen protestantischen Willens-, Kraft-, Arbeits- und sog. »Kultur«-philosophie mit ihrem streng korrelaten falschen religiösen Supranaturalismus (s. die falsche Interpretation des Satzes Christi »Mein Reich ist nicht von dieser Welt« im Sinne, als sei es damit außer der Welt oder nur »über« der Welt) ist immer weit übers Ziel hinausgeschossen. Sie ist in Irrtümer gelangt, die sicher nicht minder tief sind als die hier zurückgewiesenen. Der Pantheismus erhält gegenüber dem protestantischen Theismus eine tiefe Wahrheit. Er hat immer der Gefahr des Theismus, in

Henotheismus zu verfallen, entgegengewirkt. Darin liegt vielmehr die Irrung, daß in der Weltsubstanz selber schon Gott selbst gesehen, also eigentlich eine Immanentia Mundi in Deo nicht die Immanentia Dei in Mundo gelehrt wird, daß die ontische Allgegenwart Gottes in allem Seienden, die auch uns etwas ganz anderes als bloße Allwissenheit und Allmacht Gottes von diesem Seienden, ja sogar Bedingung auch der Allwissenheit und Allmacht ist — zu einer irgendwie sinnlich anschaulichen Einwohnung Gottes im endlich Seienden verkehrt wird; daß der concursus Dei in allem endlichen Wirken der causae secundae zu einer Ausschließung und Leugnung der Wirkkraft der causae secundae übersteigert und eine göttliche Allkausalität gelehrt wird; daß nicht nur die notwendige Sobestimmtheit des Wollens durch Ideen, sondern auch eine notwendige »Daß« bestimmtheit des Wollens nur durch Ideen (und ohne Vermittlung durch emotionale Werteinsicht = Weisheit) behauptet wird; daß die notwendig gebotene und wohlberechtigte Liebe zur Welt »in« Gott und um ihres göttlichen Schöpfers und obersten Zieles willen, selber schon Liebe »zu« Gott sein soll; das Amare Deum in Deo aber als höchste und Welt wie Gottesliebe notwendig in sich einschließende Liebesstufe überhaupt nicht gesehen wird. Die protestantische Willensphilosophie verwirft ferner die höhere Rangstellung des kontemplativen Lebens. Aber die höhere Rangstellung des kontemplativen Lebens über das praktische Leben an sich ist keine Irrung. Trotz allem, was man dawider sagen mag, ist diese Lehre durchaus nicht nur »christlicher Intellektualismus«; sie ist eine der ewigen Wahrheiten, die die christliche Philosophie gefunden hat. Erst die Nicht-

beachtung schon der Wesens-Tatsachen des Willenslebens und die hier versuchte Auflösung des Wollens in Verstandestatsachen (im Menschen wie in Gott) führt in falschen Intellektualismus. Denn erst hierdurch wird die pädagogische Wesensnotwendigkeit des ethischen Erkennens und des moralisch-praktischen Lebens als Vorstufe schon für die außerethische philosophische Wesenskontemplation prinzipiell verkannt, und es wird dann natürlich erst recht verkannt, daß auch diese philosophische Wesenskontemplation ihres Eigenwertes ungerechnet auch eine Vorstufe ist für die rein religiöse Gottinnigkeit im Amare Deum in Deo. Endlich wird das funktionelle Primat des Liebens vor dem Erkennen (das mit der hier behaupteten Lehre vom Verstandeswertprimat vor dem Willen aufs genaueste zusammengeht) im intellektualistischen Pantheismus ganz unterschlagen. Der Amor Dei intellectualis Spinozas z. B. ist nicht ein ursprünglich gerichteter Akt, der Bedingung des volladaequaten und evidenten Wesenserkennens ist, sondern soll nur das Ende des Erkenntnisprozesses sein: »Die vollkommene Vereinigung mit der Sache selbst«, resp. die bloße Gefühlswirkung dieser Vereinigung. Der Gedanke, daß insbesondere Gottesliebe Bedingung ist, nicht Folge einer (liebefreien) Gotteserkenntnis, wird also in sein Gegenteil verkehrt. Die schon in ihren phänomenologischen Ansatzpunkten grundirrige pantheistische Liebestheorie (von Spinoza bis Schopenhauer, Hegel und Hartmann), der gemäß Liebe von A zu B selber nur eine Art (dunkle) Erkenntnis sein soll für die Einheit des Weltgrundes und die personale Nichtexistenz der Liebenden als Personen (d. h. ihrer bloß modalen oder funktionellen Existenzweise gegenüber Gott),

dieser letzte metaphysische Ausgangspunkt eines jeden falschen soziologischen Kommunismus, ist gleichfalls eine wesensnotwendige Folge des irrigen pantheistischen Ausgangspunktes. Alle echte »Liebe« bejaht ihren Gegenstand in der Zielrichtung des Werdens zu seinem eigentümlichen idealischen Wertwesen trotz seiner Daseinsgeschiedenheit von dem Dasein des Liebenden und trotz seiner Andersheit, ja in und während der klaren Gegebenheit dieser Daseinsverschiedenheit und dieser Andersheit. »Liebte« ich nur darum Gott, weil ich ein Modus, eine Funktion Gottes bin und nur darum die anderen Wesen, weil sie es auch sind, — also substanziell von mir nicht verschieden —, so könnte was ich also tue, »Liebe« gar nicht sein. Das wäre nichts als ein kleiner Egoismus, der nur der Teil wäre des großen All-Egoismus, in dem Gott (gleichfalls ohne echte Personalverschiedenheit in sich) unfruchtbar sich selbst liebt. Und so soll es ja auch nach Spinoza sein: Unsere Liebe zu Gott sei — so Spinoza — nur ein Teil der Liebe, mit der Gott sich selbst liebt. Darum ist endlich auch die Abhängigkeit der Seele von Gott hier keine religiöse Abhängigkeit. Geht die Seele notwendig als Funktion des göttlichen Geistes so aus Gott hervor, daß sie ihm dabei zugleich ganz immanent bleibt; oder ist sie nur die »Idee einer Idee des göttlichen Denkens« (Spinoza), so fehlt mit der sittlichen und freien Artung der Abhängigkeit auch der ganze religiöse Wert und Sinn, den diese Abhängigkeit haben kann. Sie ist nicht die Abhängigkeit des quasi Kindes vom Vater, sondern die Abhängigkeit des Sklaven von seinem Herrn. So kann Spinoza im theologisch-politischen Traktat auch in der Tat sagen: »Wir sind Diener, ja Sklaven Gottes«. —

Wenn Gott selbst in mir denkt, will etc., wenn Religion nur das Bewußtsein Gottes von sich selber im Menschen (Hegel) ist, oder seine Bewußtwerdung (Hartmann) so gibt es nicht einmal Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen, (geschweige freie Liebe zu ihm) da das Gehorchen selbst[1] ein positiver autonomer Akt der menschlichen Person ist (im Unterschiede zu zwingender Suggestion, in der das Bewußtsein des fremden gebietenden Willens als eines fremden fehlt). Noch weniger gibt es ›Velle in Deo‹ als freies ›Wollen‹. Wohl aber sind wir ›Sklaven‹ in jenem strengsten Sinne des Aristoteles: ›der Wille des Sklaven ist im Herrn‹. —

Gewisse neuere Metaphysiker haben über das Verhältnis der wirklichen Welt zu den möglichen Welten in bezug auf die Güte und Schlechtigkeit der Welt eigenartige Behauptungen aufgestellt.

Leibniz behauptete, den Nachweis führen zu können, daß die Welt nicht nur gut und vollkommen sei, sondern daß sie — wie sie ursprünglich aus den Schöpferhänden hervorgegangen ist — die beste und vollkommenste aller möglichen Welten sei. Schopenhauer versuchte den Nachweis, daß sie umgekehrt die schlechteste aller möglichen Welten sei und daß sie, wäre sie noch um ein wenig schlechter gewesen, nicht möglich, resp. ihre Teile nicht compossibel gewesen seien. E. v. Hartmann behauptete, daß das Dasein jeder Welt als solches schlecht und sinnwidrig sei, daß aber unter den daseinsmöglichen

[1] Gegen die Einwände des Pantheismus gegen den Theismus vergleiche meinen Aufsatz: »Die Idee des Menschen« in Abhandlungen und Aufsätze, Teil I. Daß der kantische Begriff der Autonomie der Vernunft (nicht der Person, wie man stets falsch zitiert liest) gleichfalls zum Vernunftpantheismus (Fichtes und Hegels) führe, ist am selben Orte gezeigt.

Welten die wirkliche noch die relativ vernünftigste und beste sei.

Aber diese Lehren verkennen die Freiheit des göttlichen Schöpferwillens. Sie verkennen ferner, daß zwar die positiven Wesenheiten und Wesensstrukturen, die wir als ideale Möglichkeiten für jede wirkliche Welt in der Philosophie erkennen, auch für alle anderen möglicherweise wirklichen Welten in Geltung stehn; daß wir aber nicht alle möglichen Wesenheiten selbst, die Gott denkt, erkennen können, sondern nur diejenigen, die an unserer wirklichen Welt realisiert sind. Diese aber müßten wir erkennen, um irgend eine Behauptung dieser Art zu wagen.

Um so wichtiger aber ist uns die Frage, wie nach dem bisher Gesagten, also nach der gegebenen Gotteslehre der Ursprung des Bösen und des Übels zu verstehen sei.

Da wir Gottes Dasein und Wesen nicht aus Dasein und Beschaffenheit der Welt erschlossen haben, sondern erst nach selbständiger Erkenntnis des Daseins und des formalsten Wesens Gottes *und* der Erkenntnis des Daseins der Welt geschlossen haben, daß Gott die prima causa der Welt sei, so haben wir das Recht und die Pflicht die Frage zu stellen, wie sich die wirkliche uns empirisch bekannte Welt zu *der* Welt verhalte, die wir als Schöpfung eines alliebenden und allgütigen Gottes zu erwarten haben. Da wir nur eine vollkommen gute und sinnvolle Welt als Schöpfung eines mit den Attributen der Liebe und der unendlichen Vernunft ausgestatteten Schöpfers ohne jeden Zweifel zu erwarten haben, in der uns bekannten Welt aber Unvollkommenheit, Böses, Übel in breitester Realität anzutreffen ist, so ist es für uns ein sicherer (von

Offenbarung ganz unabhängiger) Vernunftschluß, daß die Welt durch eine freie geistige Ursache nach ihrer Schöpfung in eine grundlegend andere Verfassung geraten sei als diejenige war, in der sie sich unmittelbar befand, als sie aus den Schöpferhänden hervorging. Die wirkliche uns bekannte Welt ist weit schlechter als es ihrem Grunde entspricht. So wird uns die freie Tat eines der menschlichen Macht überlegenen Geistes überhaupt, durch die die Welt in jene Verfassung geraten ist, zu einer sicheren Wahrheit der Vernunft. Der sogenannte »Fall« ist mithin eine vom Theismus unablösbare Wahrheit der Vernunft (und nicht bloß ein Satz aus der Offenbarung).

Es war innerhalb der deutschen Philosophie ein entschiedener Fortschritt über den Vernunftpantheismus der klassischen Kantianer, als Schelling und Schopenhauer die Tiefe und Wahrheit der christlichen Lehre vom »Fall« neu ins Auge faßten. Schopenhauer besonders sah in den Lehren von Fall und Erbsünde die »tiefsten Wahrheiten des Christentums«. Aber er macht auch diese Wahrheiten in der eigenen Philosophie zur Irrung, indem er im Dasein selbst und im daseinsetzenden Wollen schon die »Urschuld« sieht.

Was ist der tiefere philosophische Grund, der ihn zu seinem Satz führt? Es sind vor allem zwei Gründe.

1. Schopenhauer nimmt die drei Attribute »Vernunft«, »Liebe«, »Güte« nicht auf in seinen »Weltgrund«. »Vernunft« als Fähigkeit zu Wesenseinsicht kennt er nicht; für ihn erschöpft sich Vernunft in mittelbarer Verstandestätigkeit des induktiven Begriffebildens, des Folgerns und Schließens — die allerdings ohne die höhere Leitung durch eine positive geistige Liebe und ohne die unmittelbare Wesens-

einsicht (ohne schauende Vernunft) notwendig zu einer Beute, einem bloßen technischen Mittel für die Befriedigung dunkler Vitaltriebe werden müßte. Ein Ursprung aber auch schon dieses technischen Verstandes aus einem blinden Lebenswillen bliebe unverständlich (das blinde Lebensdrängen kann sich keine »Fackel« anzünden; denn wo wäre das Licht, um den Wert der Fackel zu sehen?). Verstand ist nur als Diener schauender Vernunft verständlich; Liebe führt er fälschlich auf Mitleid, Mitleid aber auf Gefühlsansteckung, resp. auf eine dunkle instinktive Erkenntnis des Alleins zurück. Güte kennt er nicht, da er keinen »guten Willen« kennt.

2. Auch Schopenhauer legt mit Recht dem Weltgrund das Attribut des »Wollens« bei. Aber *dieses* Wollen ist nur der Inbegriff des dunklen unbegrenzten Triebdranges des »Willens zum Leben«, nicht ein den Triebimpulsen zentral entgegentretendes, liebegeleitetes Vernunftwollen. Da er nun richtig erkennt, daß *Realität, Wirklichkeit* keine logische, sondern eine voluntative Kategorie ist, er aber einen liebe- und ideengeleiteten Willen nicht anerkennt, ist die Welt als *Wirklichkeit* ihm nur *Gegenstand eines* blinden Begehrens. Die Folge ist, daß ihm das *Realsein der* in der Welt realisierten Ideeninhalte als *solches* schon blind und schlecht ist. (Diese Ansicht übernahm er von Schelling, von den Indern und E. v. Hartmann folgte ihm darin.) *Der Sinn* des Lebens kann daher nach dieser Lehre nur in einer systematischen *Irrealisierung* der Welt bestehen — d. h. im Versuche, sie zum objektiven Bilde zu machen: Im »Nein« zum Willen zum Leben, der derselbe blinde Drang in allen Dingen ist. Dieses »Nein« soll der gemeinsame Ursprung sein für alle Gestalten des

höchsten Menschentums (Genius, Philosoph, Heiliger). Ganz unfaßlich bleibt aber, was es denn in uns sei, was »Nein« zum Leben sagt, wenn wir bis in die Wurzeln unserer Existenz ganz dumpfes Triebleben sind. Das bloße Nein kann ferner nichts positiv Wertvolles hervorbringen. Und um welchen höheren Gutes willen sagen wir »Nein« zum Leben? Auch Friede, Ruhe, Stille, seliges Ausruhen in der ästhetischen Anschauung der Gehalte des Alls sind schon positive Gemütszustände, nicht bloß Abwesenheit des Dranges zum Leben. Bei Schopenhauer aber soll das höhere Gut ausschließlich durch Verneinung des Niedrigeren entspringen. Negative Ressentiment-Askese ist die Folge. Schopenhauers Methaphysik ist falsch, da sie den Ursprung des Guten, des Lichtes, der Vernunft, der Liebe, des Opfers, des echten Mitleidens und der Gerechtigkeit in der Welt nicht zeigen kann.

Aber auch das ist bei Schopenhauer Irrtum, daß er den Lebensdrang zu einem »Blinden«, »Bösen«, »Schlechten« verkehrt. Das Böse hat seinen Sitz im Geiste, im Haß und im Wollen, — nicht im Triebleben. Der Lebensdrang ist zwar nicht sittlich gut, aber er ist auch nicht böse und blind. Er ist zielmäßig in jeder seiner Regungen — wenn auch ohne Einsicht und Begriff — und nicht auf Erhaltung sondern auf Entfaltung (Zeugung, Wachstum, Bildung immer höherer Organisation) gerichtet. Gewiß ist er rein für sich nicht von Liebe, Vernunft geleitet; darum ist er dämonisch, nicht aber böse. Erst die geistige Bejahung seiner Richtungen, soweit sie im bewußt gewordenen Gegensatz zu einem erkannten und geliebten Guten stehen, ist böse.

Während Schopenhauer die Idee Gottes verwirft (im

pantheistischen und theistischen Sinne) und Religion in eine Heilstechnik aufgehen läßt, die zeigt, wie man zur Verneinung des Lebenswillens kommen kann, halten E. v. Hartmann und der ältere Schelling die Idee Gottes fest. Sie halten ferner eine Weltvernunft fest, verlegen aber den Ursprung des Schlechten und Bösen in den Ursprung der Dinge selbst und zwar in die Tatsache, daß Gott die Welt nicht nur dachte, sondern sie überdies realisierte. Da dieses »Wollen« Gottes an sich blinde absolut zufällige Velleität ist, wenn auch (bei Hartmann) in den Grenzen seiner Vernünftigkeit, so daß, wenn Gott die Welt wollte, er die relativ vernünftigste wollen mußte, so ist das Wirklichsein der Welt und jeder möglichen Welt auf alle Fälle schlecht. So fallen hier Schöpfung und Fall fast in Eins zusammen. Eben daß sie real wurde, das ist der »Fall« der bloßen Weltidee, die an sich gut und vernünftig ist, — der »Fall« in die Wirklichkeit. Auch hier ist der Weg des Heils die aktive Selbsterlösung aus dieser Wirklichlichkeit — der Weg ihrer Irrealisierung. Für Schopenhauer geschieht diese Umkehr plötzlich und sporadisch im einzelnen großen Individuum; bei Hartmann durch den Heilsweg der Geschichte des Menschen. Aber diese »Erlösung« ist Selbsterlösung und in zweiter Linie Gotterlösung durch den erkennenden, sittlichen, wollenden und künstlerisch bildenden Menschen. Indem Gott als absolut unbewußter Geist sich im Menschen seiner blinden Untat, die Welt — anstatt sie bloß zu denken — realisiert zu haben, immer klarer bewußt wird, soll dieser blinde ziellose Willensakt am Ende der Weltgeschichte zurückgenommen werden und die Welt wieder in den guten und seligen Zustand der Irrea-

lität, des bloßen Gedanken- und Bildseins zurückkehren. Diese Lehren sind geschichtlich zunächst sehr wohl verständlich. Sie bilden erstens eine sehr sinnvolle Reaktion gegen den kindischen optimistischen Pantheismus der Fichteschen und Hegelschen Epoche. Soll überhaupt Pantheismus sein, nicht Theismus, so muß logisch folgerichtig auch das Böse und das Übel in den Weltgrund selber verlegt werden. (Das beweist alle Geschichte des Pantheismus). Nur der Theismus kann das Böse verständlich machen — ohne es in den Weltgrund zu verlegen. Denn es ist widersinnig, das Böse und das Übel nur auf unsere mangelnde fragmentarische Kenntnis der Welt zu schieben (Spinoza) — als schlösse sich hinter den Fragmenten, die wir kennen, alles in ein sinnvolles harmonisches Ordnungsganzes zusammen. Und es ist wiedersinnig, ja im Grunde verbrecherisch, mit Hegel in allem moralischen Bösen nur das anreizende Salz zu sehn für neue positive Entwicklungen, die sog. ›schöpferische Negation‹. Es gibt keine schöpferische Negation. Der Satz: ›Omnis determinatio est negatio‹ ist falsch und irrig. Er hat seine Grundlage in dem falschen romantischen Lebensgefühl: ›Widersprüche machen fruchtbar‹. — Aber nicht minder ist die Lehre eine sinnvolle Reaktion gegen das, was ich den ›Theismus ohne Fall‹ nenne — sei es, daß der Fall überhaupt geleugnet wird, sei es, daß er zu einer bloßen positiven Offenbarungslehre gemacht wird. Wir sahen früher: der auffällige Widerstreit einer von Gott gut geschaffenen Welt und dieser wirklichen Welt führt uns notwendig zur Annahme des Falles. Auch wenn der Fall zugestanden ist, so genügt es schon für die natürliche Theologie nicht, daß er nur für den Menschen zugestan-

den ist. Der »Fall« des Menschen ausschließlich aus seinem freien Wollen heraus — ohne Versuchung durch ein höheres und mächtigeres böses Element über ihm — ist für den gottgeschaffenen gottebenbildlichen Menschen undenkbar, auch wenn ihm die echte Person- und Wahlfreiheit beigelegt wird. Das an sich positive Gut der Freiheit ist doch ceteris paribus mehr Freiheit zum Guten als zum Bösen. Die Aktualisierung der Freiheit zur wirklichen Wahl des Bösen bedarf also eines Anreizes außerhalb und oberhalb des Menschen. Eine richtige Wertmetaphysik muß ferner den Satz festhalten, daß auch alles Weltübel in einer konzentrierten Macht des Bösen gründet und da das »Böse« nur Wesensattribut einer Person sein kann, in einer bösen Person. Das Böse ist nicht ein bloßes Übel oder aus dem Übel notwendig entsprungen, wie alle naturalistischen Lehren sagen, die es nur als natürliche »Unvollkommenheit«, als »Entwickelungshemmung«, als »Atavismus« oder als Krankheit ansehen (Leibniz, Spencer u. a.)[1]. Es ist von Hause aus Praedikat freigeistiger Akte, es ist also freier und bewußter Aufstand gegen eine undeutlich als gut erfaßte Macht und Realität. Übel, Zweckwidrigkeit ist und kann nur seine Folge sein für jede Anschauung, die überhaupt einen geistigen Grund der Welt annimmt. Hält man aber diesen Satz fest: Böses ist der Ursprung auch des Übels als des Inbegriffs negativer außermoralischer Werte überhaupt, sofern sie außergeistigen Gegenständen zukommen (z. B. Krankheit, Tod), so ist es unmöglich, die nur bekannten Weltübel ausschließlich aus dem Bösen des Menschen entspringen

[1] Siehe hierzu: »Formalismus in der Ethik«, wo diese Lehren eingehend widerlegt werden.

zu lassen. Denn das Weltübel ist für die uns empirisch bekannte Welt ein notwendiges Constituens, in durchsichtiger naturgesetzlicher Kausalität notwendig auch mit dem Weltguten verknüpft. Ja der Grund aller einzelnen Übel ist gerade diese uns als mit dem Eindruck des unabwendbar Tragischen gegebene notwendige Verknüpftheit von Gutem und Übeln, ja selbst von Gutem und Bösem in der menschlichen Natur. Daß es wahr ist: daß jeder die Tugenden seiner Fehler habe und die Fehler seiner Tugenden, daß jeder Person Fehler und Tugenden und jedes Volkes Fehler und Tugenden demselben Charaktergrund entspringen und einsichtig daraus herfließen: das macht den tragischen Charakter des Daseins aus[1]. Das Phänomenon des Tragischen ist selbst ein Beweis, daß Pantheismus und »Theismus ohne Fall«, aber auch die Verlegung des Grundes von Bösem und Übel in den Weltgrund falsch sind. Es ist die tragische Notwendigkeit in der Verknüpfung von Übel und Gutem, Bösem und Gutem in der uns bekannten Welt, die es ausschließt, nur im menschlich Bösen den Ursprung des Übels zu suchen. Diese tragische Verknüpftheit ist selbst das größte Übel. Es ist der konstitutiv fragmentarische Charakter alles positiv Wertigen in dieser Welt, der in bloße »Unentwickeltheit« der Welt zu verlegen, ihn durch sog. Fortschritte für überwindbar zu halten, die große Kinderei alles »Liberalismus« ist und seiner geistigen Nachgeburten. Der »Mensch ist wirklich — wie Kant tiefsinnig bemerkt — aus zu krummem Holze gemacht, als daß je ein ganz Gerades aus ihm gezimmert werden könnte«. Das Weltübel ist zwar

[1] Vgl. hierzu meine Abhandlung über das Wesen des Tragischen in »Abhandlungen und Aufsätze«, 2. Aufl.

objektiv die Folge eines Bösen überhaupt, da es nur eine solche sein kann — wenn der Geist die Welt leitet — aber es ist doch dem menschlichen Bösen vorhergehend und die dauernde große Versuchung zum bösen Sein und Verhalten des Menschen.

Die Metaphysik vermag keine Geschichten zu erzählen; keine Begebenheit in den Personreichen, die zwischen Gott und Mensch in der Mitte stehen. Aber sie vermag doch aus diesem Tatbestand, ihn mit den Tatbeständen der genannten Wesenswahrheiten zusammenschauend, noch zu schließen[1]: Der Ursprung des Bösen, das der letzte Grund ist des Übels dieser Welt und damit auch die Ursache der unmittelbaren versucherischen Anreize zum menschlich Bösen kann weder im Weltgrund selbst liegen, noch allein im Menschen. Er muß seinen Ort haben in einer metaphysischen Zwischensphäre zwischen beiden, in einem freien Aufstand gegen Gott durch eine Person, die Macht hat über die Welt. Aber aus demselben Grunde ist auch die Erlösungsbedürftigkeit der Welt und des Menschen an erster Stelle (d. h. des Mikrokosmos, in dem alle Elemente und Kräfte der Welt solidarisch sind) eine metaphysische Wahrheit. Der Mensch kann nicht zu seinem Heile kommen, es sei denn durch Erlösung. Nur die Tatsache der Erlösung ist theologisch positiv in einem freien Willensakte Gottes wurzelnd, nicht diese hypothetische Notwendigkeit. Insofern muß man mit Newman sagen: »Die Welt ist von ihrem Schöpfer abgefallen: sie befindet sich konstitutiv nicht in Übereinstimmung mit ihm. Das ist eine Wahrheit, so sicher wie mein eigenes und Gottes Da-

[1] Siehe Newman: »Apologia pro vita sua«.

sein«. Sie bedarf der Erlösung und sie seufzt nach Erlösung. Gänzlich widersinnig dagegen — eine contradictio in adjecto — ist der Begriff der »Selbsterlösung«. Was wir selbst spontan erreichen können das ist eben keine Erlösung. Noch viel widersinniger ist der Gedanke einer »Erlösung Gottes durch den Menschen«. (Hartmann.) Denn:

1. Es ist kein religiös sinnvolles Erlebnis, das dieser Idee zugrunde liegt, sondern eine rein dialektisch zurechtgedachte Sache.

2. Es ist aber auch widersinnig, daß das Abgeleitete den Grund erlösen soll, der Mensch, in dem doch nichts an positiven Kräften sein kann, was nicht auch in seinem und seines Geistes Ursprung ist, diesen Ursprung. Das ist ebenso widersinnig, wie die Verneinung des Willens zum Leben, wenn Nichts im Menschen ursprünglich ist, wie blinder Wille.

Ein anderer Grund für jene Lehren, die den Ursprung des Bösen und des Übels in den Weltgrund selbst verlegen, ist die einseitig ästhetische oder nur spekulative Stellung zum Dasein und zum Leben, die gleichfalls aus der Romantik hervorgegangen ist. Bei Schopenhauer und Schelling ist es mehr die ästhetische, bei Hartmann die einseitig spekulative Stellung, die dazu führen im Wollen und seinem Korrelat: der Realität, das Böse an sich zu sehen. Auch für Jakob Burckhardt — stark beeinflußt von Schopenhauer — gilt Gleiches, wenn er die »Macht an sich böse« nennt. Für Schopenhauer ist »Leiden« und »Wirklichkeit« ein und dieselbe Lebensempfindung, ein und derselbe Gedanke und nur die Wirklichkeitsflucht hinein in die Ruhe, die die »Welt« zum ästhetischen

Bilde abklärt, ist ihm das Gute an sich. Für Hartmann ist das Leben im Ideenhaften schon das Gute an sich.

In dieser einseitig ästhetischen Haltung zum Dasein ist aber gerade auch diese Haltung selbst und das ihr korrelative ästhetische Wertgebiet — schließlich der metaphysische Sinn des ästhetischen Phänomens und der Kunst verkannt. Die ästhetische Haltung ist nicht durch den negativen Sachverhalt »interesselose Anschauung ohne Begriff« oder gar — wie es Schopenhauer deutet — durch die Stille, Ruhe, den Frieden, wie sie das Aufhören des Lebensdrängens begleiten, erschöpft. Auch sie ist geleitet durch eine Art positiver Liebe zum Wesenhaften nach seiner rein anschaulichen Seite und der mit ihr verbundene glückhafte Genuß ist nicht nur Friede, sondern positive Seligkeit. Kunst aber ist nicht — wie Schopenhauer deutet — ein Mittel zu kontemplativer Wirklichkeitsflucht, sondern ein geistig eroberndes Eindringen in den anschaulichen Wertwesensgehalt der Welt durch den Prozeß der Darstellung — ja der Versuch eines Nachschaffens im »Bilde» einer Welt, wie sie vor dem »Fall« vor göttlichen Augen geleuchtet hat — ein Versuch, im Bilde ihr die Frische und Jungfräulichkeit — die Vollkommenheit wiederzugeben, die sie durch den Fall verloren hat. Sie ist mehr ein Versprechen auf mögliche Erlösung aus den Folgen des Falles als eine bloße Flucht der Wirklichkeit überhaupt. —

Ich sagte: Der »Fall« ist eine Wahrheit metaphysischer Ordnung oder doch: Er ist auch eine solche Wahrheit. Darum ist er nicht nur ein historisches Ereignis, eine singuläre positive Folge einer positiven Tat, sondern eine immer und überall vorhandene Tendenz im Weltsein und Welt-

geschehen. Eine sich selbst überlassene Welt würde im Maße, als sie sich selbst überlassen ist, an positivem Gesamtwert stetig abnehmen. Die uns gegebene Welt qua Welt »fällt« immer. Dieses stete »Fallen« als Tendenz macht ein so tiefes Charaktermerkmal ihres Daseins aus, daß es alles durchdringt, was wir kennen, alle Gebiete des Wirklichen, — von der toten Natur angefangen bis hinauf zu den höchsten Exemplaren des Menschentums. Würde man aus Nichts als der der Welt immanenten Teleologie auf die Natur ihrer Ursache schließen, so käme man zur Annahme wohl eines Gottes, aber eines Gottes, der stetig die Zügel über sein Geschöpf aus der Hand verliert — eines Gottes, der altert — und der einst sterben wird. Nur wenn wir Gottes Dasein und Wesen nicht aus der Welt erschließen, in der es Leid und Böses gibt, d. h. aus der gefallenen Welt, dürfen und sollen wir glauben und hoffen, daß Gottes Ziele dieser universalen Tendenz zu Fall und Wertabnahme zum Trotz sich durchsetzen werden. Aber — nur durch ein Mittel: durch Erlösung. Zu jeder Kraft, die in der großen Ordnung der Kräfte abnimmt, muß eine überlegene Kraft gedacht werden, die von sich aus frei eingreifen kann, um den immanenten Fall aufzuhalten und deren höchster Ausgangspunkt Gottes Kraft selber ist. Nicht Geschehenlassen, nur immer neue positive Erlösungstaten Gottes — nach einer bestimmten Erlösungsordnung — können der Möglichkeit nach dem Weltdrama einen positiv sinnvollen und wertvollen Abschluß geben. Darum haben ebensowenig jene recht, die immanente Teleologie ganz leugnen wie jene, die ihr eine Kraft immanenten positiven Wertwachstums zuschreiben —

also meinen, die Welt vermöge sich aus den Kräften ihrer eigenen letzten Elemente heraus zu immer höherwertigen Daseinsformen zu »entwickeln«. Die Ersteren leben so tief in der gefallenen Welt und zwar in der Tendenz ihres Fallens, daß sie die Idee der ungefallenen gar nicht mehr fassen können; daß sie ferner die positiven Zielstrebigkeiten und Zwecktätigkeiten ganz übersehen, die freilich in ihrem Gesamteinfluß immer mehr vermindert werden durch die negativen Zielstrebigkeiten. Die Letzteren — darunter auch alle, die aristotelische Metaphysik, d. h. die Metaphysik einer der Erlösung gar nicht bedürftigen in sich schon geschlossenen und vollkommenen Welt zur Grundlage ihrer Welterklärung machen — bemerken die negativ zielstrebigen Kräfte nicht und halten eine metaphysisch gefallene und physisch daher immer mehr fallende Welt für diejenige, die ursprünglich von Gott geschaffen war. Die konstitutive Erlösungsbedürftigkeit der Welt verkennen aber beide. Die christliche Religion ist eine Religion, die ausgeht von der Erlösungsbedürftigkeit der Welt — sie ist die Religion einer Welt, die in jeder ihrer Regungen seufzt nach Erlösung. Es ist nicht möglich, die Erlösung auf eine in sich geschlossene vernunftgemäße Welt noch von außen her aufzusetzen. Die Welt muß von Grund aus auf Erlösung, d. h. auf ein Eingreifen einer nicht aus ihr, sondern aus einem ihr übergeordneten Dasein quellenden Kraft angelegt sein, soll der Erlösungsgedanke seine volle Wucht und seine volle Tiefe entfalten.

Eine weitverbreitete Art der Anwendung des sogenannten »teleologischen Beweises« übersieht diesen zentralen Punkt. Sie übersieht, daß Macht und Wert, Dauer-

haftigkeit und Bestandfähigkeit im Verhältnis zur »höheren« Daseinsform in der sich selbst überlassenen Welt in umgekehrter Proportion stehen. Sie übersieht, daß alle »Fortschritte«, »Höherentwicklungen«, allgemeine Wertwachstumsformen nur »Zwischenprozesse« sind, gleichsam tragisch-ironische Szenen im Drama des Weltprozesses, die jene aus dem Fall resultierende universale stetige Grundtendenz zur Abnahme der Werte nicht aufzuhalten vermögen.

Daß die Welt diesen grundsätzlichen Aspekt besitzt, ist schon bei oberflächlichem Anblick nicht schwer zu sehen, ist auch auf vielen Einzelgebieten streng wissenschaftlich erwiesen; und es fehlt nur eine Zusammenschau dieser Resultate moderner Forschung unter *einem* metaphysischen Gesichtspunkt.[1]

1. Die Endlichkeit der Welt nach Raum, Zeit, Masse, Energie war Thomas von Aquin eine positiv-theologische Wahrheit. Man darf sagen, daß sie heute eine *natürliche* geworden ist. Die Relativitätstheorie hat ein Grunddogma aller Freidenker und optimistischen Metaphysiker widerlegt. In einem endlichen, wenn auch unbegrenzten vierdimensionalen Raum-Zeitsystem liegt nach ihr alle Weltwirklichkeit eingebettet. Könnte die Welt auch nur ihren Grundformen nach »unendlicher« sein — so wäre sie nicht erlösungsbedürftig ihrem Wesen nach. Alle positiven Werte, die in endlicher Zeit und endlichen Räumen nicht zu finden sind, könnten ihr in einem unendlichen Prozeß gleichwohl zukommen; alle Unwerte könnten im unendlichen Welt-

[1] Dieser Abschnitt kann erst durch die Veröffentlichung meiner in den letzten Jahren an der Universität Köln gehaltenen Vorlesungen über Metaphysik seine tiefere Begründung finden.

zusammenhang ausgeglichen werden — zu einem sinnvollen Gemälde. Nichts hiervon ist wahr. Mit Endlichem hat Welt überall zu wirtschaften, mit Sachen, die sich erschöpfen. Es gibt Weltursprung und Weltende — Weltentod. Einmaliger Prozeß, der abläuft wie der Sand in der Sanduhr — ist »Welt«.

Hat eine wesensendliche Welt eine göttliche Ursache, so muß geschlossen werden, daß die Erhaltung einer solchen Welt der Weltursache nicht weniger kostet als ihre Schöpfung, ihre Schöpfung nicht mehr als ihre Erhaltung. Denn könnte die Welt auch einen Augenblick nur aus sich heraus länger existieren als sie je existiert hat, so müßte sie aus sich heraus — ceteris paribus — auch eine unendliche Zeit hindurch existieren können. Da sie dies nicht kann, kann sie auch keinen Augenblick nur durch sich selbst existieren. Sie fällt ins Nichts zurück, so sie nicht durch die positive Tat Gottes gleichsam immer neu erhalten wird. Ihr Sturz ins Nichts muß gleichsam immer neu durch Gott gehemmt werden.

2. Innerhalb der anorganischen Welt herrscht das Gesetz der stetigen Dissipation der Bewegung. Molare, arbeitsfähige und dauerhaft gerichtete Bewegung wird immer mehr moleculare und ungerichtete Bewegung ohne Fähigkeit Arbeit zu leisten. Die Energiearten gehen, wenn sie nach ihrer Arbeitsfähigkeit geordnet werden, bei Erhaltung der Quantität der Energie immer mehr über in die wertlosere Energie — in letzter Linie in die Energie der Wärme. Der Wärmetod ist das Ziel, das der Weltprozeß asymptotisch anstrebt. Sehen wir an dieser Stelle von der metaphysischen Deutung dieser drei Gesetze ab. Hier legen wir nur Wert darauf, zu zeigen, daß sich das

Gesetz einer Wertabnahme des Universums auch auf anorganischem Gebiet bestätigt. Diese Gesetze lassen indes nichts zukünftig Eintretendes voraussagen. Sie gelten ja nur unter der wahrheitswidrigen Voraussetzung, daß die Welt nichts als Anorganisches enthielte — d. h. mit bewußter Absehung von Leben, Geist, Gott. Könnte das organische Leben im Sinne Maxwells die furchtbare Bewegungsrichtung der toten Welt umkehren oder könnte seine Anstrengung doch wieder die Arbeitsfähigkeit der Energie einbringen, die gemäß diesen Gesetzen stetig verloren geht, so käme ihnen Wirklichkeitsbedeutung nicht zu. Würde eine metaphysische Aktion des Weltgrundes das Weltdasein überhaupt vor dem Erreichen dieses Endzustandes zurücknehmen, so gälte dasselbe. Nur Tendenzen sind also durch die Gesetze ausgedrückt. Auerbach,[1] Bergson[2] u. a. haben auf den erstgenannten Umstand großes Gewicht gelegt, um eine optimistische Metaphysik zu begründen. Leben als »Tendenz zum Unwahrscheinlichen« arbeite mit Erfolg der Tendenz zum »wahrscheinlichsten Zustand« der Energieverteilung (nach Boltzmanns mechanistischer Deutung des zweiten Wärmesatzes) entgegen. Aber ist auch diese Auffassung der organischen Bewegung richtig, so ist doch nicht gezeigt, daß das organische Leben aus sich heraus mehr zu leisten vermöge, als eine unter gleichzeitiger Anpassung an immer geringere Spannungsdifferenzen der Energie erfolgende zeitliche Verzögerung jener Entwertung der Energie. Sowohl jene Anpassung, der W. Stern seine Aufmerksamkeit zugewandt hat, als diese Verzögerung

[1] F. Auerbach, »Die Weltherrin und ihr Schatten«.
[2] H. Bergson, »L'Evolution créatrice«.

besitzen enge Grenzen. Dazu arbeiten sich Anpassung und Verzögerung so entgegen, daß, je größer man die Eigenaktivität des Lebens, das Tote sich anzupassen einschätzt und je geringer man die Anpassungsfähigkeit des Lebens auf die sinkenden Spannungsdifferenzen dann einschätzen muß, die Verzögerung der Nivellierung der Energie zwar um so größer ist, aber die Existenz des Lebens überhaupt auch um so mehr bedroht ist. Schätzt man die Anpassungsfähigkeit des Lebens so hoch ein wie W. Stern,[1] der keinerlei absolute Energiegrößen der Umweltreize als conditiones sine quibus non für die Existenz von organischem Leben ansieht, sondern nur Energiedifferenzen, so kann man auch keine umkehrende, ja nicht einmal eine verzögernde Wirkung des Lebens auf die Tendenz der toten Welt erwarten.

Den Sieg hat in diesem Kampfe zwischen Lebendigem und Totem also — mit Absehung von Geist und Gott — nicht das Leben, sondern auf alle Fälle der Tod.

Nur von der Natur her gesehen bleibt das ganze universale Leben der organischen Gestaltungen ein Zwischenprozeß des Weltgeschehens — ein rauschendes Fest im Gange der Welt, — aber auch ein Versuch mit untauglichen Mitteln.

Nur wenn das »Leben« als Inbegriff der nicht in Elemente und Gesetze des Anorganischen auflösbaren Form- und Bildkräfte noch einen ganz anderen möglichen »Weg« hätte, als den Weg des Kampfes mit dem Toten, seiner Formung und realen Veränderung, täten sich Aussichten für es auf, die es seinem Naturschicksal zu entziehen vermöchten.

---

[1] Siehe W. Stern: »Person und Sache«.

Einen solchen Weg gibt es: Es ist der Weg der Vergeistigung des Lebens, d. h. die Zuwendung seiner Kraftfaktoren an die an sich kräftelosen »Akte« des Geistes — gleichsam Emporhebung, Bergung, Rettung des Lebens aus dem Strudel der unteren Kräfte und Elemente, mit denen es — in höchster Form — als Zivilisationstechnik in Arbeit, Tat, Umgestaltung der toten Welt durch den Menschen ja doch einen prinzipiell ergebnislosen Kampf kämpft.

Ist dieser »Weg« aus den Kräften des menschlichen Geistes selbst heraus möglich? Wohl ist er möglich; aber er allein kann ebensowenig zu einem endgültigen Erfolge führen wie der Weg der Verlebendigung des Toten. Unmöglich wäre es dem sich selbst überlassenen Menschengeist, den Weg mit Erfolg zu gehen. Immer wird das Leben, auch im Menschen, den größten Teil seiner Kräfte zu verwenden haben in jenem letztlich aussichtslosen Kampf mit dem Toten, in dem es sich allein in irgendeiner Form der es an die tote Welt fesselnden und ihr verpflichtenden Organisation als daseiend zu behaupten vermag. Immer wird — auch bei optimaler Verwendung der menschlichen Freiheit zur Vergeistigung des Lebens — der zu vergeistigende Teil aller Lebenskräfte kleiner sein als der nicht zu vergeistigende. Ja er wird außerdem bei der mit steigender Organisationshöhe steigenden Schwierigkeit des Kampfes des Lebendigen mit dem Toten immer kleiner werden, d. h. am Ende würde es das Leben sein, das über den Geist »siegt« und alle Tätigkeit des Geistes würde ein Versuch mit untauglichen Mitteln sein, das Leben in seinem geistigen Kosmos vor den Fangarmen der toten Natur zu bergen. Nur wenn der Geist des Men-

schen aus Gott immer neue Kraftströme erhielte, könnte sich diese Bewegung umkehren.

Das also ist der Aspekt einer sich selbst überlassenen Welt: das Tote stürzt ins Nichts; das tote Arbeitsfähige ins Arbeitslose; das Leben in das Tote; der Geist stürzt in die Strudel des Lebens — überwältigt von Trieb und Leidenschaft.

Eine unaufhaltsame Bewegung vom Werthöheren zum Wertniedrigeren beherrscht als Tendenz diese gefallene Welt — als Ursprung immer wachsender Übel und immer stärkerer Versuchung zum Bösen für die geistigen Naturen.

3. Lehrt uns die immanente Entfaltung des Lebens in seinen Organisationsformen ein Anderes? Nur solange man nicht frägt, was denn »höhere« Organisation heiße, mag es anders scheinen. Nur so lange man die Ursprungsordnung der Formen, Arten, Gattungen des Lebens allein betrachtet, nicht aber auch ihre Todes- und ihre Absterbeordnung, kann ferner dieser Schein gestützt werden durch neuen Schein. Schon die große Tatsache, daß Lebendiges überhaupt als Individuum und Art seinen höheren Wert gegenüber dem Toten bezahlt mit jenem absoluten Aufhören und Verschwinden, das die bloßen Erhaltungsgesetze der toten Natur nicht kennen, d. h. mit dem Tode, — schon diese einfachste Tatsache zeigt, daß Dauerfähigkeit und Werthöhe umgekehrt proportional in der Welt verteilt sind. Man kann — so E. v. Bär — ein Lebewesen geradezu definieren als ein »Ding, das stirbt«, als eine Kraft, die sich wirklich erschöpft — nicht also sich erhält, wie alle Kräfte der toten Natur, die sich nur umformen.

Was aber gilt für das universelle Leben als Ganzes im

Verhältnis zur toten Natur: daß es eine Episode ist im Weltprozeß, eine Sache, die einst nicht war und einst nicht sein wird, das gilt analog vom Verhältnis der je höheren Organisationen zu niedrigeren einfachsten Bildungen des Lebens. Das Dasein der höheren Organisationen ist wiederum nur eine Episode innerhalb dieser Welt-Episode der Geschichte des universellen Lebens. Am spätesten geworden werden die höheren Organisationen in der Absterbeordnung des universellen Lebens auch um so früher dem Artentod verfallen, je höher sie sind. Der Tod selbst muß seinem Wesen nach begriffen werden als der Preis, den das Leben für seine differenziertere und integriertere Organisation zahlt; (Minot); oder als Preis für die steigende Fülle und Mannigfaltigkeit der Engagements, die das Leben mit der anorganischen Natur eingegangen ist. In den Werkzeugen und immer reicheren Mittelsystemen, die das Leben für seine Ziele ausbildet, verfängt es sich genau um so mehr, je größer sein Aktionsradius bei steigender Organisation wird. Das Maß der Entwicklungsfähigkeit, der Restitutionsfähigkeit von Organen, der Plastizität nimmt deutlich mit der Höhe der Organisation stetig ab. Je größer und mannigfaltiger das tote Gepäck wird, mit dem das Lebewesen sich der Umwelt entgegenwirft, desto gefährdeter wird seine Existenz. Die wachsende Größe der Lebensdauer des Individuums wird im allgemeinen bezahlt mit der sinkenden Dauerfähigkeit der Art. Der Evolutionismus des 19. Jahrhunderts, sofern er eine unbegrenzte Aussicht immer höherer Organisationen der Lebensentwicklung vor dem menschlichen Geiste hertrug, war ein großer Irrtum. Und ein nicht minder großer war die Lehre, daß die im Kampfe mit der übrigen Lebewelt oder in der Anpassung an die

tote Unwelt siegreiche Organisation die »höhere« sei. Im sog. »Kampf ums Dasein« — einem durchaus ruinösen, nicht schöpferischen Prinzip — geht die Minorität der höheren Organisationsformen gegenüber der Majorität der niedrigeren zugrunde. Die Masse des Kleinen, nicht das Edle hat in diesem »Kampfe« den Sieg. Anpassungsmerkmale aber sind von Organisationsmerkmalen grundverschieden.

Überblickt man den Sinn der Lebensevolution, so kehrt also dasselbe Bild wieder: Das Ganze ein Versuch mit untauglichen Mitteln, — ein Unternehmen, das sich Alles in Allem genommen, an nur vitalen Werten gemessen, nicht verlohnt hätte.

Nur als Verwirklichungsbedingung oder besser als Bindungsbedingung geistiger Kräfte des vernünftigen Bewußtseins an vitale Daseinsformen, erhält die Evolution wiederum einen prinzipiell positiven Sinn.

Aber hat der menschliche Geist — seinem Dasein nach die Episode in der Episode der tierischen Entwicklung, von den Lebenswerten aus gesehen eine Krankheit, jene Krankheit, die es nahelegte, den Menschen als das krankgewordene Tier vom biologischen Gesichtspunkt aus schlechthin zu bezeichnen — hat der menschliche Geist aus sich heraus auch die Macht, die große Tendenz nach abwärts, die das All durchläuft, umzukehren?

Die Antwort auf diese Frage geben gewisse Gesetze menschlicher Gesellschaft und Geschichte, die im Wesen des Menschen verankert sind.

4. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts hat uns mit dem Glauben tief erfüllt, daß die menschliche Geschichte einen stetigen Fortschritt und ein stetiges Wachstum aller Arten

der durch den Menschen hervorgebrachten geistigen und materiellen Güter aufweise. Dringt man aber tiefer ein in die Frage, was denn fortschreiten soll und nach Ansetzung welcher Grundwerte gemessen werden soll, ob etwas in der Geschichte ›fortschreitet‹ oder nicht, so ändert sich das Bild. Es enthüllt sich uns zunächst ein Gesetz, das ich anderwärts genauer nachgewiesen habe und das mit dem Wesen der uns bekannten Menschennatur selbst gegeben ist. Es lautet: Da der Mensch die Güter, die er hervorbringt und den folgenden Geschlechtern überliefert, um so willkürlicher und planvoller hervorbringen kann, je niedriger die Wertmodalität ist, zu der sie gehören, da er aber um so mehr auf die Gnade, daß sie ihm ohne seine Tätigkeit geschenkt werden, harren und hoffen muß, je höher die Wertmodalität ist, zu der die Güter gehören, so gilt auch der Satz von der Abnahme des stetigen Fortschritts bei steigender Werthöhe der produzierten Güter. Was wahrhaft stetig fortschreitet, ist offensichtlich der Apparat, angenehme und nützliche Dinge hervorzubringen, ist das, was wir den internationalen Zivilisationskosmos der menschlichen Gesellschaft zu nennen pflegen. Von den Gütern der geistigen Kultur gilt nichts Ähnliches. Wohl wächst ihr Vorrat an — soweit er nicht wieder der Zerstörung durch Naturkatastrophen, Kriege, zeitweise Barbarei verfällt — aber keineswegs gilt, daß diese Güter an Wert stetig zunehmen. Noch weniger nimmt die Fähigkeit zu, solche Güter hervorzubringen. Die schöpferische Epoche und der in ihr schaffende Genius sind seltene meteorartig hervortretende Geschenke. Die Kräfte, die solche Epochen tragen, sind international unverbreitbar — sie haften an bestimmten einmaligen Augenblicken der Geschichte eines

einmaligen Volkstums oder eines einmaligen Standes. Innerhalb der höchsten Menschenformen und Güter — die der Sphäre des Heiligen, Religiösen angehören — aber glaube ich zum wenigstens eine Tendenz zur natürlichen stetigen Abnahme der Kräfte, diese Güter zu schauen und hervorzubringen, wahrnehmen zu können[1]. Der Ruf: »Zurück zum Ursprung!«, nicht der Ruf des Fortschritts war darum zu allen Zeiten die Form, in der sich nennenswerte religiöse Erhebungen vollzogen haben. Jede Form der religiösen Bewegung hat eine enthusiastische, meist kurz dauernde Phase, um dann in eine breite, gemeine rationalisierende »Anpassung an die Welt« zu verfallen. Die großen religiösen Menschen, an deren Erscheinung alle Religionsgeschichte hängt, sind diejenigen Menschentypen, die man am wenigsten durch Erziehung, Politik, Organisation — kurz durch alles, was man systematisch »tun« kann, um Menschentypen hervorzubringen, hervorbringen kann — die man kaum »suchen« kann. Ihre Existenz ist am meisten geschichtliche Gnade, am wenigsten geschichtliches Werk.

Soziologisch geht die Geschichte, die wir kennen, überall von der »Gemeinschaft« in die »Gesellschaft« — (Tönnies), d. h. von innerer organischer zu äußerer mechanischer Verbundenheit, in letzter Linie in die Richtung einer sich in den Qualitäten immer mehr ausgleichenden Menschenmasse, die mit ihren geistigen Kräften in immer gewaltigeren Ausmaßen mit den Aufgaben beschäftigt ist, die relativ niedrigsten Bedürfnisse organisatorisch zu befriedigen, also immer weniger sie zu geistigen Zielen verwenden kann. Auch schon die Geschehensmöglichkeiten in der Geschichte nehmen mit den Rassespannungen, die durch den Blutausgleich mehr

[1] Siehe den Schluß dieser Abhandlung.

und mehr verschwinden, sukzessiv ab. Der Gang der Geschichte wird gleichförmiger und langsamer und die Freiheitsspielräume des persönlichen Geistes, sie in ihrem Gange zu bestimmen, vermindern sich gegenüber den automatisch und zwangsläufig wirksamen kollektiven Mächten. Das Wachstum der Menschheit ist dem Wachstum des Nahrungsmittelspielraums nicht angepaßt. Malthus behält doch im wesentlichen recht. Was die technische Zivilisation durch Entlastung der Menschenarbeit — deren fernere Möglichkeiten überdies weit kleiner sind als es dem allgemeinem Glauben entspricht — und Abwälzung dieser Arbeit auf die Kräfte der lebendigen und toten Natur zur Befreiung der höheren geistigen Kräfte leisten mag, wird durch das rapide Wachstum der Menschheit nach der Zahl nicht nur ausgeglichen, sondern überkompensiert. Die sich steigernde Zivilisation scheint, im Ganzen gesehen, mehr Krankheiten hervorzubringen, als sie durch Fortschritte der medizinischen Kunst und Prophylaxe abzustellen vermag.

Wohl am deutlichsten ist die Abnahme und noch mehr die Verflachung der menschlichen Glückszustände im Verlauf der Geschichte. J. J. Rousseau und I. Kant behalten in diesem Punkte recht. Dieselben großen revolutionären Massenschübe, die überall zum Sturz und zum Untersinken der Minoritäten edleren Blutes führen, verflachen die Zustände menschlichen Glücks. Was Talleyrand nach der französischen Revolution sagte: daß niemand, der nach 1789 gelebt habe, die Süßigkeit des Lebens gekostet habe, darf man nicht relativ wieder dasselbe sagen vom Jahre 1914? Die kommenden ›demokratischen‹ Jahrhunderte können niemals mehr Künste und edle formvolle

Sitten hervorbringen, wie sie aristokratische Zeitalter und fürstliche Herrschaftsformen gekannt haben. Mit jeder quantitativen Vergrößerung der Lust der großen Massen und der Abstellung ihrer gröbsten Leiden ist eine nie wieder rückgängig zu machende Verflachung der Glücks- und der Leidgefühle mit Sicherheit verknüpft.[1]

Das Wissen zeigt ein analoges Schicksal. Das theoretische Wissen des Menschen zeigt noch immer den kontinuierlichsten Fortschritt, den es gibt. Aber dieser Fortschritt ist beschränkt auf dasjenige Wissen, das gleichzeitig technisch praktikabel ist und die durch den Menschen und sein Handeln lenkbaren Punkte und Teile des Universums für das Weltbild aussondert und in Begriffssymbole und Gesetze zusammenfaßt. All dieses Wissen ist also zugleich Wissen um Gegenstände, die auf Lebenswerte — denn Beherrschung der Welt ist ein Lebenswert — und Menschenorganisation daseinsrelativ sind. Je weniger die Gegenstände des Wissens daseinsrelativ sind auf die verschiedenen Schichten der menschlichen Organisation, desto weniger zeigt es stetigen und internationalen Fortschritt. Biologie und Geisteswissenschaften schon entfalten sich weit sprunghafter und von persönlichem und nationalem Geist abhängiger, als die Wissenschaften des meßbaren Mechanismus. Metaphysik gar, die Wahrheit geben will über das Sein der Dinge selbst und sich von der Symbolik des Denkens zu befreien strebt, läßt von einem stetigen Fortschritt nichts bemerken. Nur die Durchdringung und Ergänzung der verschiedenen metaphysischen Versuche aller Zeiten scheint hier weiterzuführen. Der religiöse Sinn endlich, die Fähigkeit der Seele, mit der Gottheit in an-

[1] Über tiefe und flache Gefühle siehe: »Der Formalismus in der Ethik ....«

schaulichen und gefühlsmäßigen Kontakt zu treten, zeigt im Fortgang der Geschichte eher eine Abnahme als eine Zunahme.

Es ist beim Wissen und der praktischen Zivilisation dasselbe Bild: die Menschheit scheint sich in immer verwickeltere Berührung mit der Natur und mit sich selbst und immer tiefer in einen Kosmos der Mittel zu verstricken, den sie immer weniger zu beherrschen und nach geistigen Zielen zu lenken vermag — der immer tiefer sie selbst und ihr Leben beherrscht. Das Werk wird immer mehr des Menschen Meister.

Diese Tendenz ist aber für die ganze Menschheit als Art keine andere als diejenige, die wir beim Einzelorganismus Altern und Absterben nennen würden. Denn die langsame Überwältigung des lebendigen Organismus durch die Eigengesetzmäßigkeit der toten Stoffe und Kräfte, die er sich als Organisation angebildet hat, gehört zu den Grundphänomenen des Alterns und Sterbens. Mögen die verschiedenen Teile der Menschheit, die Rassen, die Völker, die Kulturen innerhalb dieses Prozesses auch in verschiedenen Stadien und Phasen sich befinden, so gilt doch das Lebensgesetz des Alterns und Todes auch für die Menschheit als Ganzes.

Der Gedanke des grenzenlosen Fortschritts auf allen Wertgebieten wird daher durch ganz andere Gedanken zu ersetzen sein. Zunächst: der Sinn der Geschichte kann nicht in einem in der Zukunft gelegenen Ziele beruhen, das die Menschheit zu erreichen hätte. Er beruht in dem ganzen Gemälde mannigfaltigen Menschentums, das die Geschichte in zeitlicher Form von der Idee des Menschen zeichnet und malt. Und wenn es eine Ordnung gibt in der

Abwandlung der Bilder, die den Menschen und Menschliches von immer neuen Seiten darstellen, so ist diese Ordnung gewiß nicht diejenige stetiger Werterhöhung. Das Wertwachstum der niedrigeren Wertgebiete wird kompensiert durch die Wertabnahme in den höheren Wertgebieten — der Tendenz nach — und nur, wenn wir der Geschichte als Ablauf den Sinn zumessen, daß diese spätere, ältere, klügere Menschheit dem spröden Stoff der Welt die Werte nur einzuprägen hat und zugleich zu bewahren hat, die eine je frühere, jüngere, geistigere Menschheit geschaut und gefühlt hat, geht das Ganze seines Sinnes nicht vollständig verlustig.

Vor allem aber zeigt das Gesagte: die Welt ist nicht darauf angelegt, durch ihre eigenen Kräfte sich im Sinne steter Werterhöhung zu entwickeln. Wenn sie nicht durch Erlösung emporgehoben wird, wenn nicht je höhere Kräfte auf sie frei heruntersteigen, die sie immer neu emporheben, so — fällt sie ins Nichts. Stete Gefahr des Todes und mögliche Wiedergeburt nur durch Erlösung — stetes In-die-Knie-Sinken und »-Gehen« nur durch eine emporhebende Kraft, die sich erbarmend herabsenkt, uns immer wieder auf die Füße zu stellen: Das erscheint uns als ein zutreffenderes Bild des sich geschichtlich bewegenden Menschen als das des munteren Laufjungen, der in ein immer schöneres Land aus eigenen Kräften ins Unbegrenzte läuft. —

6. Der religiöse Akt.

A. Gegenständliche Bedingung der Abgrenzung religiöser Akte.

Es ist für die Heraushebung gewisser geistiger Intentionen aus dem menschlichen Geiste als »religiöser« nicht genug, wenn man sie rein immanent charakterisiert. Ihre Selbstbeziehung auf Gott ist vielmehr das erste Wesensmerkmal ihrer Einheit. Insofern setzen sie die Gottesidee notwendig voraus. Versuche also — wie sie gemacht worden sind z. B. von G. Simmel — die »religiöse« Lebensbestimmtheit anzusehen als eine bloße Art des subjektiv enthusiastischen Erfassens irgendwelcher Inhalte (sei es Gott, die Menschheit, das Vaterland, das eigene Selbst usw.), so daß die Idee Gottes nur eine der möglichen sogenannten »Objektivationen« wäre, von deren »Gestaltung« das religiöse Erleben doch immer wieder in sich selbst und seinen Fluß zurückkehrte — als wäre Gott nur ein Umweg zur Steigerung des religiösen Lebens in sich selbst, sind vollendet widersinnig. Auch wenn jene Art von »Philosophie des Lebens« — im Simmelschen Sinne[1] — sonst richtig wäre; wenn auch alle »Gegenstände« außer Gott bloße vergängliche »Objektivationen« des aus sich selbst strömenden »Lebens« wären, — momentane Gegenmächte, — an denen es sich differenziert und steigert um sie — wenn sie diesen ihren Dienst erfüllt haben — immer wieder in die Bewegung des Lebens selbst aufzulösen und zurückzunehmen: vor Gott als der absoluten Realität müßte diese »Metaphysik des Lebens« versagen. Wird aber Gott — wie

[1] Siehe G. Simmel: »Lebensanschauung, vier metaphysische Kapitel«, bes. »Die Transzendenz des Lebens«.

bei Simmel, der hier Bergsonsche, von mir anderenorts zurückgewiesene, Lehren überspannt — mit diesem selbstschöpferischen Leben identifiziert, so wäre auch der »Umweg« über eine irgendwie geformte Gottesidee, die das religiöse Leben als immanenten Prozeß zu machen hat — auch nach Simmel notwendig zu machen hat — weder notwendig noch begreiflich. Ruht das religiöse Leben als Seinsbestimmtheit der Seele in sich selbst und hat es seinen letzten Sinn und Wert nicht jenseits seiner Bewegung — eben in dem, was es von Gott in sich aufnimmt — sondern in sich selbst und in seinen Bewegungen, so könnte weder begreiflich sein, wieso es je diesen »Umweg« zu nehmen beliebte, noch wie es gar so weit abirren konnte von der Wahrheit, daß es den »Umweg« für das Ziel hielt. Es ist eben widersinnig, Gott zugleich als Gott und als »Umweg« zu etwas Anderem auch nur zu intendieren. Man intendiert nicht Gott, wenn man einen »Umweg« intendiert; man kann keinen »Umweg«, sondern nur ein absolutes Ziel intendieren, wenn es Gott ist, den man intendiert. So wenig eine Liebe zu A echte Liebe zu A ist, die A nur als »Durchgangspunkt« erfaßt, um in endgültiger Intention wieder auf das Ich des Liebenden zurückzukehren — gleich Spinozas Gott — so wenig wäre ein Glaube an Gott Glaube an Gott, der sich wieder auf das Sein des eigenen Selbst zurückwendete. Hier Autoerotik, die sich nur in dem Schein der Fremdliebe, dort Selbstanbetung, die sich nur in den Schein der Anbetung Gottes hüllt. Aber wir erwähnen diese ein wenig sonderbare Ansicht Simmels nur, um an dieser wohl extremsten Form des religiösen Subjektivismus zu zeigen, wie falsch es überhaupt ist, den religiösen Akt rein »immanent«

fundieren zu wollen. Schon wenn man — mit Luther — die religiöse Glaubens- und Heilsgewißheit vor die religiöse Glaubens- und Heilswahrheit setzt[1], beginnt ein Gedankenprozeß, der darauf abzielt, das Glauben schließlich zu seinem eigenen Gegenstand zu machen. Es ist offensichtlich ein Zirkel, z. B. die Heilswahrheit des Opfertodes Christi für der ganzen Menschheit Sündenlast auf den individuellen gläubigen Annahmeakt des Wortes Gottes im Evangelium zu stellen, um dann die persönliche Heilsgewißheit, Christus sei »für mich« gestorben wieder an den festen Glauben allein, an die selbst schon geglaubte Heilswahrheit zu binden. Das ist Glauben an den Glauben — eine Reflexion, die beliebig fortgesetzt werden kann. Das Glauben-glauben ist so wenig Glaube wie die Velleität des Wollen-wollens eines Inhalts Wollen dieses Inhalts ist.

B. Immanente Charakteristik des religiösen Akts nach seiner Konstitution.

Gleichwohl ist auch eine immanente Charakteristik des religiösen Akts notwendig. Eine solche ist mehr als psychologisch dann, wenn der religiöse Akt nicht darstellt eine zufällige Verbindung von außerreligiösen Intentionen (des Fühlens, Wollens, Denkens), wenn er vielmehr ein eigentümliches echtes Wesen hat, das seinem Gegenstande als essentielle Erfassungsform entspricht und wenn er nicht nur de facto »allen Menschen« zukommt, sondern zur Konstitution des menschlichen, ja jedes endlichen Bewußtseins gehört — das letztere wenigstens seinem

[1] Luther tat für die Religion hier nur dasselbe, was Descartes für die Philosophie getan.

Formalcharakter und Meinungssinn nach; wenn ferner — wie wir schon behaupteten — den religiösen Akten in Aufbau und Abfolge eine aus keiner anderen Sinngesetzlichkeit ableitbare Sinngesetzlichkeit zukommt, dazu strenge formulierbare Bedingungen evidenter Erfüllung und Nichterfüllung.

Daß dem so sei, ist unsere Thesis.

Man mache sich die Bedeutung dieser Frage klar! Der Mensch besitzt tausenderlei Wünsche, Bedürfnisse, Sehnsüchte nach etwas, deren psychologischer Befund nicht im entferntesten eine Gewähr gibt, es müsse auch irgend etwas existieren, was diese Wünsche, Bedürfnisse, Sehnsüchte befriedigen könnte. Darum ist jede Wunsch- und Bedürfnistheologie und -Metaphysik so ganz widersinnig.

Aber etwas von solchen Tatsachen grundsätzlich Verschiedenes wäre der menschliche Besitz einer essentiellen Aktklasse, für die sich das Folgende zeigen ließe:

1. Diese Akte gehören in ihrer essentiellen Art zum menschlichen Bewußtsein so konstitutiv wie Denken, Urteilen, Wahrnehmen, Erinnern.

2. Sie gehören zu ihm gar nicht, weil dieses Bewußtsein ein ›menschliches‹ ist im Sinne der induktiv empirischen Merkmale des Menschen und seinem seelischen Geschehen, sondern schon weil es ein endliches Bewußtsein überhaupt ist.

3. Die religiösen Akte können irgendwelche bloße Wünsche, Bedürfnisse, Sehnsüchte darum nicht sein oder ihnen gleichen, da sie auf ein ganz anderes Wesensreich von Gegenständen intentional hinzielen, als es die empirischen und ›idealen‹ Gegenstandsarten sind. Denn alle sogenannten Wünsche, Bedürfnisse, Sehnsüchte zielen

durchaus auf empirische Gegenstandsarten — wenn auch oft auf solche, die nicht existieren oder gar nicht existieren können; die aber gleichwohl wie alle fiktiven Dinge aus solchen Gegenständen und ihren Merkmalen aufgebaut sind[1].

4. Die religiösen Akte können weder psychologisch-kausal abgeleitet, noch teleologisch aus irgendeiner Art Zweckmäßigkeit für den Lebensprozeß begriffen werden; nur wenn man die Realität der Gegenstandsarten annimmt, auf die sie zielen, ist es möglich, ihre Existenz zu begreifen. Sie zeigen also den menschlichen Geist angepaßt, hingerichtet und hingeordnet auf eine übernatürliche Wirklichkeit, d. h. auf eine Wirklichkeit, die von der empirisch-natürlichen auf alle Fälle wesensverschieden ist — gleichgültig, wie der in den beiden Bereichen je von den Menschen als wirklich angenommene besondere Inhalt geschichtlich wechsle[2].

5. Die religiösen Akte gehorchen einer Gesetzlichkeit, die für sie autonom ist, die also — wie immer die Akte bei gewissen Konstellationen des empirischen Seelenlebens und an äußeren Erfahrungssituationen erst erwachen, — aus empirischer psychischer Kausalität nicht begriffen werden kann. Diese Gesetzlichkeit ist noeti-

[1] Redet man — in Strenge — auch von »religiösen« Bedürfnissen, Wünschen, Sehnsüchten, so hat man natürlich ein gutes Recht, davon zu reden. Man setzt aber dann den religiösen Akt, dadurch die Idee des Gutes gegeben wird, wonach wir ein Bedürfnis haben, bereits voraus. »Religiös« ist das Bedürfnis eben dann, wenn es Bedürfnis ist nach dem Gegenstand des religiösen Akts. Das ist etwas ganz anderes, als umgekehrt den religiösen Akt auf ein »Bedürfnis« zurückführen, das noch nicht »religiös« ist, sondern analog entsprungen wäre, wie alle Bedürfnisse.

[2] Die Anschauungen der Menschen über Gott waren vielleicht erheblich weniger verschieden als die Anschauungen der Menschen über die Erde und die Sonne.

scher Art, nicht psychologischer Art. Auch damit sind die religiösen Akte von allen menschlichen Bedürfnissen, die eine Phantasieproduktion von fiktiven Dingen bestimmen, wesentlich unterschieden.

6. Wie die religiösen Akte nicht psychische Vorkommnisse sind, die sich in uns nach psychischen Naturgesetzen bilden und zerfallen — dabei höchstens noch in Werden und Vergehen einer biologischen oder soziologischen Zweckmäßigkeit gehorchend — so sind sie auch nicht bloße Abarten oder Kombinationen anderer noetischer intentionaler Aktgruppen: Etwa logischer, ethischer, ästhetischer usw. Gewiß kann der Sinngehalt, der in den religiösen Akten ›gegeben‹ wird, selbst wieder Materie sein für logische Begriffsbildung, Urteil, Schluß, ferner für ethische und ästhetische Wertnehmung, Wertschätzung und Wertbeurteilung. Aber das besagt nicht, daß der volle Sinngehalt der religiösen Akte aus dem möglichen Sinngehalt dieser andersartigen noetischen Aktgruppen ›hervorginge‹. Er ist für sie vielmehr ›gegebene‹ Materie.

Läßt sich — sage ich — dies erweisen, so gewinnen wir für alle empirisch vorgefundene religiöse Lebensbestimmtheit auch ein Maß und eine Norm, die aus dem Wesen der Religion selbst geschöpft ist und nicht aus einer Normgesetzlichkeit außerhalb und jenseits der Religion. Denn vergleichen wir die Aktgesetzmäßigkeiten dieses ›reinen‹, aus den Verwebungen mit allen sonstigen geistigen Aktbetätigungen und dem biopsychischen Lebensverlauf des Menschen herausgelösten ›religiösen Bewußtseins‹ mit dem empirisch Vorgefundenen der religiösen Lebensbestimmtheiten, so können wir auch Ge-

setze des Richtigen und Falschen aufdecken — Gesetze, die aber ausschließlich Gesetze eben des religiös Richtigen und Falschen sind.[1]

Das aber ist es, was sich durch die Wesensanalyse des religiösen Aktes — wie ich glaube — zeigen läßt.

Eine falsche Richtung in der Wesenslehre vom religiösen Akt nimmt also derjenige, der zuerst ein sogenanntes »Seelenvermögen« sucht, unter das der religiöse Akt untergeordnet werden soll: Denken, Fühlen, Streben, Wollen etc. Denn die Religion ist so ursprünglich religiöses Erkennen und Denken, als sie auch eine besondere Art des (Wert)-fühlens, des (geregelten) Ausdrucks (in religiöser Sprache, Gebet, Kult) und des religiösen Wollens und Wandelns ist (im Dienste Gottes und der religiösen Moral). Auch wer hier von sogenannten psychischen Elementartatsachen ausgehen will, kommt in die Irre. Sind ja doch in allen Akten intentionaler Natur — nicht nur den religiösen — eine Mehrheit verschiedener Elementarphänomene mitgegeben, — in jeder normalen Wahrnehmung z. B. Empfindungsinhalte, Gestalten, Wertqualitäten, Bedeutungs- und Wirklichkeitsfaktor, resp. auf der Aktseite Empfinden, Fühlen, Interesse und Aufmerksamkeit, Urteil usw. Die Intentionseinheit ist eben als Erlebniseinheit völlig indifferent gegenüber der ganz an-

---

[1] Die Gesetze des »reinen« religiösen Bewußtseins fungieren also zugleich als Normen des Richtigen und Falschen für das empirische religiöse Bewußtsein, ohne daß sie doch von Hause aus solche »Normen« wären. Für die materiale und reale Wahrheit des religiösen intentionalen Bewußtseinsgegenstandes ist aber auch durch die Rechtheit der religiösen Aktvollzüge allein noch Nichts erwiesen; so wenig wie durch Denkrichtigkeit (z. B. Schlußrichtigkeit) die Wahrheit des Gedachten erwiesen ist. Die Richtigkeit ist in beiden Fällen nur eine Conditio sine qua non der Wahrheitsevidenz, nicht diese selbst — geschweige die Wahrheit.

deren Scheidung des Psychischen in sogenannte »Elementarphänomene«. Die Sache ist vergleichbar dem Tatbestande, daß sich auch in morphologischen Einheiten oder physiologischen Funktionseinheiten am lebendigen Organismus grundverschiedene chemische Bausteine resp. chemische Elementarprozesse finden können. Und so wenig Jemand, der nur als Chemiker dem Organismus entgegenträte, die morphologischen und funktionellen Einheiten des Organischen und seines Lebensprozeses finden könnte, so wenig würde derjenige, der nur psychische Elemente suchte, die Intentionseinheiten je finden. Der religiöse Akt plus seinem Sinnkorrelat, das zu ihm als »erfüllend« gehört, bildet eine Einheit in sich selbst: z. B. Beten und Personalität Gottes, Anbeten und Summum bonum.

Religiöser Akt als Wesensart von Akten und nichtreligiöser Akt schneiden also als Einteilung der Akte alle Einteilungen, die aus dem Hinblick auf die sogenannten Seelenvermögen oder die seelischen Elementarerscheinungen genommen sind. Nicht weniger schneidet sie jede Einteilung, die aus der so wichtigen Entgegensetzung sozialer Akte und auf das eigene Selbst gerichteter Akte fließt (Eigenakte). Religiöse Selbstversenkung, Erwägung des eigenen »Heils«, Reue usw. sind religiöse Eigenakte. Religiöse Bitte, Dank, Preis, Lob, Bewunderung, Verehrung, Gehorsam, Ausübung religiöser Autorität, sind religiös-soziale Akte.

C. Art und Weise der Selbstgesetzlichkeit religiöser Akte.

Vor einer genaueren Untersuchung der Wesensbestandstücke des religiösen Akts mögen drei sichere Merkmale an die Spitze gestellt werden, die den religiösen Akt nicht erschöpfen, aber auf alle Fälle diagnostischen Wert haben für seine Unterscheidung von allen anderen Aktarten: 1. die Welttranszendenz seiner Intention, 2. die Erfüllbarkeit nur durch das »Göttliche«, 3. die Erfüllbarkeit des Aktes nur durch die Aufnahme eines sich selber erschließenden, dem Menschen sich hingebenden Seienden göttlichen Charakters (Natürliche Offenbarung des Göttlichen). Es gilt also der Grundsatz alles religiösen Erkennens: »Alles Wissen über Gott ist Wissen durch Gott«.

1. Das erste, was jedem religiösen Akt eigentümlich ist, ist, daß in ihm nicht nur die von der Person erfahrenen Dinge und Tatsachen, sondern alle Dinge endlicher und kontingenter Art in ein Ganzes zusammengefaßt werden mit Einschluß der eigenen Person und zur Idee der »Welt« vereinigt werden. Ohne diesen vorbereitenden Akt kann ein religiöser Akt nicht stattfinden. Das zweite, was zum religiösen Akt selbst gehört, ist, daß in seiner Intention diese »Welt« übergriffen oder transzendiert wird. Es handelt sich dabei gar nicht nur um diese einmalige zufällig daseiende Welt, sondern um alles von der Art einer »Welt« überhaupt, d. h. einer Welt, in der sich ein Inbegriff der selben Wesenheiten so oder anders realisiert wie in dieser, die mir bekannt ist. Transzendenz im allgemeinen ist eine Eigentümlichkeit, die jeder Bewußtseinintention zukommt, denn in jeder ist das Hinaus und

Hinübermeinen über ihren eigenen Erlebnisbestand gegeben, und das gleichzeitige Bewußtsein, daß das Sein des Gegenstandes über den erlebten Intentionsgehalt hinausreicht. Aber erst wo das also Transzendierte die Welt als Ganzes ist (mit Einschluß der eigenen Person) haben wir das Recht, von einem religiösen Akt zu reden. Mag beliebig ein Einzelding, eine besondere Erfahrung und Wahrnehmung des kosmischen oder eigenen Lebens den religiösen Akt auslösen, erst wenn diese Erfahrung in einer ganz besonderen Weise auf das Ganze bezogen und das Ganze in ihm symbolisiert erscheint, kann der religiöse Akt eintreten.

2. Das schärfste obzwar nur negative diagnostische Kennzeichen eines religiösen Aktes im Unterschiede zu allen anderen geistigen Akten ist daher die in ihm mitgegebene unmittelbare Einsicht in seine wesensmäßige Unerfüllbarkeit durch irgend einen der »Welt« angehörigen oder die Welt selbst ausmachenden endlichen Gegenstand. In diesem Sinne ist das Augustinische: Inquietum cor nostrum, donec requiescat in te eine Grundformel für alle religiösen Akte. Selbst der Pantheismus widerstreitet nicht diesem Wesensgesetz, sondern erfüllt es. Denn noch niemals gab es einen Pantheismus, der eine endliche Welt zum Gegenstand religiöser Anbetung zu machen gewagt hätte. Auch er sucht die Übereinstimmung mit diesem Wesensgesetz dadurch, daß er die Welt selbst als unendlich behauptet.

Ich sprach von der einsichtigen Unerfüllbarkeit; d. h. es genügt nicht, um einen religiösen Akt zu konstituieren, daß das Individuum sich sage, die von ihm vollzogene Intention (sei sie theoretisch, sei sie eine besonders geartete Liebe,

sei sie Streben nach Glück und Vollkommenheit, sei sie Dank, Hoffnung, Ehrfurcht, Furcht), habe nur bisher auf Grund der begrenzten Erfahrung dieses Individuums oder der Völker und Zeiten keine angemessene Erfüllung gefunden, es sei aber möglich, daß irgendwann eine solche eintrete. Das vielmehr ist für den religiösen Akt charakteristisch, daß ihn die Einsicht durchwaltet, es könne überhaupt kein Ding endlicher Art, kein Gut endlicher Art, keinen Liebesgegenstand endlicher Art geben, welche die Intention erfüllen können, die in ihm gegenwärtig ist. Alle Erfahrungen, die gemacht worden sind, fungieren nicht als negative Beweise (in Form von Induktionsschlüssen) für die Unerfüllbarkeit, sondern nur als Beispiele zur Gewinnung dieser Wesenseinsicht; zu Hilfe kommen und diese Einsicht klarer herausstellen kann die Phantasie. Analog wie der Erkenntnis-Theoretiker sich der apriorischen Natur eines Satzes, d. h. seiner Unbeweisbarkeit und Unüberwindbarkeit durch mögliche Beobachtungen irgendwelcher Art dadurch versichert, daß er sich frägt, ob er mögliche Beobachtungen auch nur phantasieren kann, die ihn bestimmen würden, seinen Satz preiszugeben, so kann man versuchen, ein phantasiertes endliches Gut, einen phantasierten Weltzustand, eine phantasierte Vollkommenheit der Gesellschaft oder der Kultur der Menschheit der Intention des religiösen Aktes gleichsam vorzuhalten. Und erst wenn auch dann die einsichtige Unangemessenheit dessen, was da vorgehalten wird, zur Intention des Aktes deutlich wird, handelt es sich um einen echten religiösen Akt. Im religiösen Akt denken wir ein Sein, das von allem endlichen Sein und allem nur in einer bestimmten Art nicht endlichen oder unendlichen

Sein (unendlicher Zeit, unendlichem Raum, unendlicher Zahl usw.) verschieden ist; wir finden uns gerichtet auf etwas, an dessen Stelle kein endliches wie immer liebenswürdiges Gut treten kann, da die religiöse Liebe die Wesensartung solcher Güter transzendiert. Wir suchen im religiösen Akt ein Glück, von dem wir zugleich vollkommen deutlich wissen, daß kein Fortschritt der Menschheit, keine Vervollkommnung der Gesellschaft, und keine Art Vermehrung der inneren und äußeren Ursachen des menschlichen Glücks es geben können. Wir erleben im religiösen Akt eine Furcht oder eine Ehrfurcht, die wir nicht zu beziehen vermögen auf eine bestimmte begrenzte Gefahr, die uns auch nur dem Wesen nach bekannt wäre oder auf ein gleichzeitig Würdiges und Drohendes, von dem wir aus unserer Erfahrung Beispiele anführen könnten. Die »religiöse« Furcht ist — auf Empirisches bezogen, grundlos und ziellos. Im »religiösen« Hoffen hoffen wir etwas, was wir nie erfahren haben und von dem wir wissen, daß wir es nie haben erfahren können; und wir erhoffen, was wir hoffen ohne daß ein bestimmt gegründetes Vertrauen auf Eintritt von Vorkommnissen in uns vorhanden wäre, das aus unserer Berechnung irdischer Dinge fließt oder das uns durch bloßes instinktives blindes Lebensvertrauen nahegelegt wird. Im »religiösen« Dank, der in uns überquillt angesichts eines besonders bedeutenden Anblicks der Natur, einer Erfahrung, durch die uns ein besonderes Gut oder ein Erfolg geworden, danken wir »für etwas« im Verhältnis zu dem das, was wir besitzen nur Zeichen, Hinweis und Symbol ist, nicht der eigentliche Gegenstand des Dankes; und wir danken dafür einem gebenden und schenkenden Subjekt, für das wir auch in der Phantasie

keine irdische Macht, keine Person, wie groß, würdig und mächtig sie immer sei, einzusetzen vermögen. Wenn wir uns im Reueakt religiös verhalten, so wissen wir zwar, daß zur Anklage ein »Ohr« gehöre, das die Anklage vernimmt, zu jedem »Richten« ein Gesetz, nach dem gerichtet wird und ein Richter der richtet, daß zur Vergebung ein Wesen gehört, das vergibt und welches nur ein solches sein *kann*, das eben *das* Gesetz gab, von dessen Folgen die Vergebung entbindet; aber obzwar wir alle diese Intentionen und Intentionserfüllungen erleben, finden wir in der gesamten uns bekannten endlichen Welterfahrung *nichts*, auf das wir diese Intentionen beziehen könnten. Vor *wem* klagen wir uns denn an, da doch unsere Lippen schweigen? Nach welchem Gesetz richten wir denn, da wir doch nicht wissen, dieses Gesetz von anderen Menschen oder durch uns selbst erhalten zu haben? und wer richtet denn, wenn wir uns doch gerichtet wissen und wer soll denn vergeben, wenn wir Vergebung suchen und wer gab sie, wenn wir uns als solche fühlen, denen Vergebung zu teil wird? Unser Geist blickt umher in aller uns bekannten Welt und wir finden nicht nur in den Teilen, die uns bekannt wurden, sondern in keinem Teile der diesen auch nur gleichen mag, irgend *eine* bestimmte Antwort auf diese Fragen. In jedem dieser Akte also: Lob, Dank, Furcht, Hoffnung, Liebe, Glück, Streben, Vollkommenheitsstreben, Anklage, Gericht, Vergebung, Bewunderung, Verehrung, Bitte, Anbetung, *überschreitet* unser Geist nicht nur dieses oder jenes, sondern den Wesensinbegriff endlicher Dinge. So ist der religiöse Akt *negativ* immer dadurch charakterisiert, daß er ebenso *empirisch grundlos wie ziellos* ist, wie immer

er empirisch veranlaßt sein mag; und wie immer die Ideen, die nachträglich über seinen Zielgegenstand ausgebildet werden, von unseren Erfahrungen gefärbt sein mögen und gleichsam noch die Spuren der subjektiven Wegerinnerungen an sich tragen mögen, in denen sie gefunden worden sind. Und damit ist auch schon gesagt, daß alles, was wir durch unsere oder der Menschheit vereinigte Kraft an Gütern herstellbar auch nur denken können, niemals ursprünglich in die Intentionsrichtung spezifisch religiöser Art führen kann. Es ist daher auch nicht etwa eine bloße ideale Vollendung von all dem, was wir in unserer Erfahrung an tatsächlichen und möglichen Gütern vorfinden, auf was der religiöse Akt geistig hinblickt, sondern es ist das bestimmte völlig klare Bewußtsein, daß die Wesensart endlicher Güter und endlichen Seins überhaupt es ist und nicht ihre bestimmte So- oder Anders-Beschaffenheit oder ihr bloßer Grad an Vollkommenheit, was den Grund bildet für die Unerfüllbarkeit der religiösen Intention durch sie. Geist und Herz, unser Gemüt wie unser Wille, finden sich im religiösen Akt gerichtet auf ein Seiendes und Wertvolles, das gegenüber aller »möglichen Welterfahrung« als das »ganz andere«, »Wesensunvergleichliche« in keiner Weise darin Enthaltbare uns vor dem Geiste schwebt. Gewiß gibt dieses Kennzeichen dem religiösen Akt keine andere Erfüllung, als eine, wie es scheint, nur negative, trotzdem muß der Sinn dieser Art Negationen sehr unterschieden werden von bloß negativen, theoretischen Urteilen, denn diese Negationen dienen ausschließlich dazu, den religiösen Akt von allen nichtreligiösen Akten abzugrenzen. Sie wollen ja gar nicht wiedergeben das, was im religiösen Akt gegeben ist; sofern sie aber, wie in

den Worten »unbeschreiblich«, »unaussprechlich«, »unendlich«, »unermeßlich« usw. es versuchen, das was im religiösen Akt gegeben ist selbst zu sagen, haben sie auch nur der Wortzusammensetzung nach, nicht aber dem Sinne nach negative Bedeutung. Religiöser Gehalt ist immer das, was im religiösen Akte gegeben bleibt, wenn wir diese so charakterisierten Negationen in der Urteilssphäre vollziehen.

3. Der religiöse Akt fordert — im Unterschiede zu allen sonstigen Erkenntnisakten, auch denen der Metaphysik — eine Antwort, einen Wider- und Gegenakt seitens eben des Gegenstandes, auf den er seinem intentionalen Wesen nach abzielt. Und damit ist schon gesagt, daß von »Religion« nur die Rede sein kann, wo ihr Gegenstand göttliche personale Gestalt trägt und wo Offenbarung (im weitesten Sinne) dieses Persönlichen dem religiösen Akt und seiner Intention die Erfüllung gibt. Während für die Metaphysik die Persönlichkeit des Göttlichen eine nie erreichbare Grenze des Erkennens bildet, ist für die Religion diese Persönlichkeit das A und O. Wo sie nicht vor Augen steht, gedacht, geglaubt, inwendig vernommen wird — da ist von Religion im strengen Sinne keine Rede. Denn alle diese Momente sind je wesensuntrennbar voneinander. Der religiöse Akt vermag nicht von sich aus oder mit Hilfe des Denkens dasjenige zu konstruieren, was als Gegenstandsidee, -anschauung, -gedanke dem Menschen vorschwebt, der ihn vollzieht. Er muß die Wahrheit, die er intendiert, das Heil und das Glück, das er »sucht«, irgendwie empfangen — und er muß es empfangen durch eben das Wesen, das er sucht. Er ist insofern schon

in seiner ersten Intention auf ein mögliches Empfangen hingerichtet und angelegt — wie vielseitige innere und äußere spontane Tätigkeit auch die Erreichung der Schwelle voraussetze, auf der das Empfangen einsetzt. Wo die Seele nicht — wie vermittelt immer — Gott berührt und ihn dadurch berührt, daß sie sich durch Gott berührt weiß und fühlt, da besteht kein religiöses Verhalten — auch keine »natürliche« Religion. Die positive Religion und die natürliche Religion sind nicht dadurch unterschieden, daß jene auf Offenbarung beruht, diese auf spontaner Vernunfterkenntnis des Menschen — ganz unabhängig vom religiösen Akt. Metaphysik ist überhaupt nicht Religion, — auch keine »natürliche Religion«, wie immer sie zu partiell identischen Annahmeinhalten führen mag, zu denen auch die natürliche Religion auf ihre Weise führt. Der Wesensunterschied der natürlichen und der positiven Religion beruht vielmehr auf der Art und Weise der Offenbarung, d. h. darauf, ob die Offenbarung eine generelle, durch die konstanten Wesenstatsachen der Innen- und Außenwelt, der Geschichte und der Natur symbolisch vermittelte, Jedem im religiösen Akt überall und zu jeder Zeit zugängliche ist, oder ob sie erfolgt und gegeben ist durch die besondere erhabene Gottverknüpftheit bestimmter Personen, deren Sein, Leistung, Lehre, Aussage (und die Tradition dieses Ausgesagten); und dann vermittelt ist durch den Glauben »an« diese Person. So wenig also notwendige und allgemeingültige Erkenntnis mit spontaner Vernunft- und Sinneserkenntnis zusammenfällt, vielmehr solche Erkenntnis auch durch die natürliche, jedem überall und immer zugängliche Offenbarung gegeben sein kann —

wenn er nur in religiöser Akthaltung an die Welt herantritt, so wenig darf Offenbarung überhaupt der »positiven« und tradierten Offenbarung durch eine Person gleichgesetzt werden. Offenbarung als solche — im weitesten Wortsinne — ist nur die dem Wesen des religiösen Aktes streng korrelate Gegebenheitsart eines Realen vom Wesen des Göttlichen überhaupt. Sie reicht als solche Gegebenheitsart soweit, wie Religion überhaupt reicht; und sie umfaßt insofern auch den ganz andersartigen Gegensatz wahrer und falscher Religion.

Denn das sollte selbstverständlich sein: Genau wie wir in der äußeren und inneren Wahrnehmung den mannigfachsten Täuschungsquellen und in den auf diese Wahrnehmungen aufgebauten Schlüssen den nicht weniger mannigfachen Irrtumsquellen unterliegen können, genau so — ja noch in viel höherem Maße — können wir hier Täuschungen und Irrtümern verfallen. Die besonderen religiösen Täuschungsquellen bedürfen einer besonderen Untersuchung. Aber so wenig ob dieser Möglichkeiten jemand das Recht hätte, die Wahrnehmung der Außen- und Innenwelt überhaupt als Erkenntnisquelle zu verwerfen, so wenig besteht das Recht, Offenbarung als wesensgesetzliche Antwort auf den religiösen Akt überhaupt in Frage zu ziehen.

4. Kann aus dem Dasein religiöser Akte (resp. der sog. »religiösen Anlage« des Menschen) das Dasein Gottes gefolgert werden?

Wenn das Göttliche und alles, was mit ihm in wesentlicher Beziehung steht, nur in Akten vom Wesen der religiösen Akte »gegeben« ist, so ist die Darlegung der

Existenz einer übernatürlichen Seinssphäre an erster Stelle nicht durch »Beweise« zu erbringen, die von Tatsachen außerreligiöser Erfahrung ausgehen, sondern durch Weckung und Erweckung der religiösen Akte im menschlichen Geiste selbst; ferner, wenn diese Weckung erfolgt ist durch ursprünglichen »Aufweis«, resp. — wo ursprünglicher Aufweis schon geschehen — durch »Nachweis« des wesensmäßigen Anschauungsgehaltes, der in den religiösen Akten gegeben ist.

Zwei hartnäckige Vorurteile philosophischer Natur halten von dieser Einsicht gegenwärtig noch so viele Menschen zurück.

Das erste Vorurteil ist, als »gegeben« und zwar als urgegeben dürfe nur das gelten, was auf Erfahrung (womöglich gar nur auf Sinneserfahrung) beruht. Es gilt aber nicht minder der Satz, daß für alles Urgegebene, das sich findet, es auch eine Erfahrungsart und -weise geben muß, durch die dies Gegebene gegeben ist. Alles, was »ist«, muß sich vor der Erfahrung ausweisen. Aber auch: alles, was erfahren ist, hat Anspruch auf irgendeine Existenzsetzung. Und es ist nicht weniger verhängnisvoll für alle Theorie der Erkenntnis, am Anfang des methodischen Verfahrens einen zu engen, abgeschlossenen Begriff der »Erfahrung« aufzustellen, eine besondere Erfahrungsart (und die zu ihr führende geistige Einstellung) mit dem Ganzen des Erfahrens gleichzusetzen und dann alles als »urgegeben« nicht anzuerkennen, was sich durch diese Erfahrungsart nicht nachweisen läßt. Was am Erfahrungsgegebenen überhaupt durch sinnliche Erscheinungen deckbar ist und welche Sinnesfunktionen, resp. Sinnesorgane angenommen oder gesucht werden müssen,

um die gegebenen sinnlichen Erscheinungen als gegeben verständlich zu machen, ist aber ein Fragenkomplex, der erst nach Feststellung und Analyse des überhaupt Gegebenen sinnvoll ist.

2. Das zweite Vorurteil ist ein Mangel von Einsicht in die Grenzen des beweisbaren Wissens und Erkennens. Gewiß fordert jedes Urteil Rechtfertigung und Rechenschaftsablage, mit welchem Rechte es gefällt wird. Aber nur in genau zu bestimmenden Grenzen ist diese mögliche Rechtfertigung »Beweis«. Vom Beweis verschieden sind andere Arten der Rechtfertigung, z. B. der Aufweis (eigentliche »demonstratio«), ferner der Nachweis, Konstruktion, Verifizierung usw.

Was das erste Vorurteil betrifft, so wissen wir heute durch die gemeinsamen Forschungen der phänomenologischen Philosophie, der Erkenntnistheorie und der experimentellen Psychologie[1] kaum etwas sicherer als dies: Das Gegebene ist unendlich reicher als der Teil des Gegebenen, der im strengen Sinne der sog. Sinneserfahrung entspricht. Und ferner: Sinneserfahrung ist weder die einzige Erfahrung, die es gibt, noch in der Ordnung des Ursprungs, d. h. der Zeitordnung des Erfahrens die ursprünglichste Erfahrung. Die Strukturgehalte seiner Umwelt sind jedem Lebewesen, die Strukturgehalte seiner Welt sind jedem Geistwesen vielmehr vor aller »Empfindung« »gegeben« und zu möglicher Empfindung kann nur dasjenige werden, was die Umwelt eines Lebewesens und die zu ihr gehörigen Einheitsformen und Ordnungsarten »lebendig«

[1] Eine Zusammenschau und theoretische Verarbeitung des von der experimentellen Psychologie hier Festgestellten gibt das Buch von W. Köhler »Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand«. Braunschweig 1920.

machen kann. Kein Grundsatz ist daher heute so vollständig widerlegt, als der alte philosophische Satz: »Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu.« Empfindung und der ganze sensorische Apparat eines Organismus haben ausschließlich die Bedeutung eines Zeichen- und Signalsystems für die lebensförderlichen Reaktionen des Organismus auf die Umwelt. Eine echte Erkenntnisfunktion kommt ihnen überhaupt nicht zu. Sie produzieren nicht Anschauung und Erfahrung, sie analysieren sie bloß und zwar bloß nach einem Gesichtspunkt: dem des praktisch Förderlichen und Schädlichen für das Einzelwesen (im Gegensatz zur Gattung).

Mit der Fülle der neuen Einsichten, die diesen allgemeinen Sätzen entsprechen und die hier auch nur anzudeuten nicht der Ort ist, halten wir zwei Typen der theoretischen Philosophie, die uns als die stärksten Hindernisse einer Philosophie der Religion erscheinen, für grundsätzlich widerlegt: den sensualistischen Empirismus und Positivismus und das System I. Kants. Jener unternahm den ganz unmöglichen, — nur vor einer auch nur primitiven Phänomenologie des Gegebenen denkbaren — Versuch, alle Inhalte der Erfahrung genetisch auf Sinnesinhalte und Derivate solcher zurückzuführen und forderte (dieser Lehre entsprechend) in seiner Logik für alle Urteile, die nicht sinnliche Inhalte konstatieren, einen induktiven Beweis. Kant hingegen, der das sensualistische Vorurteil, »gegeben« sei nur Empfindung (das sog. »Chaos der Empfindungen) von den englischen und französischen Sensualisten unbesehen und unkritisch übernahm, schloß, daß aller asensuale hypersensuale Gehalt der Erfahrung überhaupt nicht ursprünglich »gegeben« sei, sondern als

eine Leistung einer eigengesetzlichen synthetischen Verstandes- und Vernunfttätigkeit müsse angesehen werden. Heute wissen wir, daß Gegebenheiten wie Beziehung, Ordnung, Substanzartigkeit, Wirken, Bewegung, Gestalten, Formen, Realsein, Materialität, Raum, Zeit, Zahl und Mengenfaltigkeit, Wertqualitäten, Icheinheit, Welteinheit, Umwelteinheit usw. echte und wahre Gegebenheiten sind und nichts vom Verstande Konstruiertes, Produziertes, Hervorgebrachtes (weder bewußt noch unbewußt), daß sie aber zugleich nicht minder asensuale Gegebenheiten sind und außerdem Gegebenheiten, die je in ihrer besonderen Artung unabhängig und vor den »Empfindungen« der Sinne eines Wesens vorhanden sind.

Wenn es also auch religiöse Urgegebenheiten geben sollte, wenn das Göttliche und seine ganze Wesenssphäre (sei es in primitiver oder entwickelter Sonderartung, sei es wirklich oder nur scheinbar Göttliches) zu diesen Urgegebenheiten gehören sollte, so würde dies im Rahmen einer phänomenologisch fundierten Philosophie durchaus nichts Verwunderliches sein. Die Feststellung und Erkenntnis, was in einer unableitbaren Wesenssphäre von Gegebenem auch wirklich sei (resp. welche Sätze über reale Dinge dieser Sphäre wahr sind), ist ja stets eine nachträgliche, reicher Erkenntnisentwicklung unterworfene. Sie darf nie und nimmer dem Nachweis der selbständigen Existenz und echten Wesensnatur einer materialen Seinssphäre vorangestellt werden. So ist nicht die Existenz einer Außenwelt und nicht, daß »Etwas Reales« an jeder Stelle der Außenwelt sei, in die ich blicke, als Denkhypothese, als logisch geforderte Annahme anzusehen, sondern Hypothese ist nur je, was

dieses Wirkliche sei, resp. ob diesem oder jenem besonderen phänomenalen Gehalt in der Außenweltsphäre ein Wirkliches entspreche. Analoges gilt vom Ich als Einheitsform der sog. »Innenwelt« usw.

Genau im selben Sinne wie Außenwelt, Ich, Welt, Umwelt, Mitwelt (Mitinnenwelt und Mitaußenwelt) ist aber auch die Sphäre der Phänomene, die sich im religiösen Akte dem Geiste auftun, ist die Sphäre des Göttlichen und eines Wirklichen überhaupt in ihr ein Urgegebenes und von nichts Ableitbares.

Und so ursprünglich »das« Bewußtsein in seiner endlichen Wesensbestimmtheit immer wesensnotwendig die Sphären »Außenwelt«, »Ich«, »Wir« als Korrelate hat — ohne daß die eine dieser Sphärengegebenheiten auf die andere zurückführbar ist — genau so ursprünglich blickt es durch den religiösen Akt auch in die Sphäre der göttlichen, übersinnlichen Phänomene und Tatsachen. Daß es dabei in den Realsetzungen noch beliebig sich täuschen und irren kann, die es in einer oder der anderen dieser Sphären vornimmt, ist selbstverständlich, zieht aber die ursprüngliche Existenz der Sphäre nicht in Frage.

Von einem »Beweis« der Existenz der ganzen religiösen Sphäre aus anderen Welttatsachen durch Schlüsse, kann daher keine Rede sein; so wenig die Rede sein wie von einem »Beweis« der Existenz der Außenwelt oder des Ich oder des Nebenmenschen. Man verkennt prinzipiell die Tragkraft und die Grenzen von sogenannten »Beweisen«, wenn man solches fordert.

Stellen wir einige solcher Grenzen von Beweisen fest, sofern sie die Existenz von Etwas beweisen sollen. Denn nur wenn erkannt ist, es liege bei religiösen Gegenstän-

den kein Sonderfall vor, es füge sich auch das religiöse Erkenntnisgebiet den allgemeinen Grundsätzen über Beweisbares und Unbeweisbares, wird man bezüglich des Daseins Gottes nicht fordern, was zu fordern einem bezüglich anderer Daseinsgebiete nicht in den Sinn kommt.

Realität oder Dasein selbst zu ›beweisen‹ ist widersinnig. Beweisbar sind nur Sätze über Reales, nicht das Reale selbst. Daß ›ein‹ Reales überhaupt den Erscheinungen zugrunde liegen, daß wesensverschiedene Sphären von Erscheinungen auch verschiedenes Reales zugrunde liege, das ist ein Wissen, das allen möglichen Daseinsbeweisen vorhergeht. Nur die Verknüpfung eines bestimmten einzelnen Was mit dem Prädikat ›real‹, das selbst nur Erfüllung findet in dem Gehalt des Realitätserlebnisses, das zu eruieren eine Aufgabe der phänomenologischen Bewußtseinsanalyse ist, kann Gegenstand eines Beweises sein. Ferner gilt, das Verhältnis von Beweis und Wahrheit betreffend, der Satz: Nur Wahres ist beweisbar. Diesem Satze entspricht nicht die Umkehrung: Nur Beweisbares ist wahr — noch darf gar gesagt werden, es bestehe die Wahrheit eines Satzes in seiner Beweisbarkeit. Es ist vielmehr klar, daß derselbe Satz und derselbe wahre Satz ganz verschieden bewiesen werden kann, z. B. direkt und indirekt, einfach und verwickelt usw. Sein Wahrsein nimmt nicht so viele Arten an, als es Arten von Beweisen für ihn gibt. Immer aber stützt sich der Beweis auf andere wahre Sätze, die nicht beweisbar sind, sondern anderweitig ›einleuchten‹. Bei Daseinsbeweisen eines bestimmten in seinem Was schon gegebenen Gegenstandes ist ferner immer vorausgesetzt: 1. Anderes bestimmtes Dasein derselben materialen Daseinssphäre, 2. Grundsätze außer-

halb derjenigen Sätze der formalen Logik, die den Beweis im allgemeinen regeln (z. B. Gesetze der Syllogistik) und die ausschließlich die wesensmäßigen Zusammenhänge des Daseienden der je bestimmten Daseinssphäre wiedergeben. So könnten wir z. B. aus der Kenntnis und der vollendeten Erklärung der toten Welt niemals die Existenz eines lebendigen Wesens und sei es des einfachsten und primitivsten erschließen oder »beweisen«. Nur wenn wir das Wissen um das Wesen des Lebendigen, ferner die in der Welt des Lebendigen gültigen Wesenszusammenhänge voraussetzen, können wir aus dem Dasein bestimmter Lebewesen und Erscheinungen des Lebens anderer Lebewesen Dasein, respektive die Existenz anderer Lebenserscheinungen beweisen. Nie und nirgends aber gibt es einen rein analytischen Übergang von einer Wesenssphäre zur anderen, weder dem Dasein noch dem Wesen eines bestimmten Gegenstandes nach. Wie dürfte man ernstlich erwarten, es ließe sich nicht nur die Existenz eines bestimmten religiösen Gegenstandes aus der Existenzsetzung anderer religiöser Gegenstände nach Wesensgesetzen ausschließlich des religiösen Seins und Bewußtseins beweisen, sondern die Existenz des religiösen Gegenstandes selber? Gottes Dasein — fordert man — solle sich ohne jede materialgebende Anschauung über das Göttliche einfach aus Daseins- und Wesensgebieten ganz anderer Art, ohne Heranziehung religiöser Sinngesetze, nur mit den Mitteln formaler Logik »beweisen« lassen, wogegen man doch bestimmt das Dasein eines Lebewesens nicht beweisen kann, wenn man nicht mindestens an einem Lebewesen das Wesen der lebendigen Form, Bewegung usw. erschaut hat. Gerade da wo der Sprung von Wesensart zu Wesens-

art der größte ist, sollte gelingen, was nicht gelingt, wo er der kleinste ist?

Beweisbar ist ferner nur ein Satz, der schon gefunden ist. Dies gilt überall, wo der zu »beweisende« Gegenstand nicht erst im deduktiven Verfahren selbst entspringt und gesetzmäßig entsteht, wie z. B. in weiten Gebieten der Mathematik. Hier allerdings, aber auch nur hier, fällt der deduktive Gang des sogenannten Beweises mit der Konstruktion des Gegenstandes, d. h. mit seinem ideellen Werden, zusammen. Nichts aber ist klarer, als daß dieser Fall des Zusammenfallens von Konstruktion und Beweis innerhalb der religiösen Erkenntnissphäre am allerwenigsten Geltung hat. Weder Gott selbst noch die Idee Gottes können »konstruiert« werden. Die geistige Macht der Konstruktion ist um so größer, je daseinsrelativer der Gegenstand auf das menschliche Bewußtsein ist. Sie ist also null gegenüber dem absolut Seienden, gegenüber dem, das selbst von nichts und von dem alles andere abhängig ist. Gott finden lehren ist aber etwas grundsätzlich Anderes und Höheres als sein Dasein beweisen. Nur derjenige, der Gott gefunden hat, kann ein Bedürfnis nach einem Beweis seines Daseins verspüren. Auch die Logik der Erfindung (logique de l'invention, ars inveniendi et investigandi) ist eine andere als die Logik des Beweises (logique de la démonstration, ars demonstrandi). Die christliche Patristik — Augustinus an der Spitze — lehrte noch Gott »finden«. Ihre Gottesbeweise sind im wesentlichen noch Angaben, wie das religiöse Bewußtsein verfährt, wenn es auf dem Wege zu Gott ist und wie es auf diesem Wege sein Ziel erreicht. Gewiß ist diese Aufgabe, den gesetzlichen Gang des religiösen Be-

wußtseins, sozusagen die »Sinnlogik des religiösen Akts« aufzufinden, nicht die einzige Aufgabe einer natürlichen Theologie. Die logische Verkettung der religiösen Wahrheiten (wir reden hier wie stets nur von den natürlichen) mit den Wahrheiten über die Welt und ihre Teile ist nicht weniger notwendig. Aber sie ist erstens immer die sekundäre, nachträgliche Aufgabe und sie darf zweitens und vor allem nicht als ein Ersatz der ersten angesehen werden. Diese logische Verkettung sowohl der natürlichen religiösen Wahrheiten unter sich als der religiösen Wahrheiten mit den Wahrheiten über die Welt ist eben kein »Beweis« religiöser Wahrheiten. Sie ist im höchsten Falle eine bloße »Verifikation« in dem Sinne, wie die Mathematiker »Beweis« und »Verifikation« scharf unterscheiden.

Unter »Nachweis« versteht man im Unterschiede von »Beweis« das nach Regeln wiederfinden lehren von Etwas, das gefunden ist. Unter »Aufweis« oder »Aufdeckung« versteht man ein erstmaliges Zeigen von Etwas, das noch nicht gefunden ist. Der Nachweis setzt also den Aufweis voraus. Es kann ein Aufweis hierbei durchaus so beschaffen sein, daß er seinerseits in seinem Gange vermittelndes Denken, auch mancherlei Schließen enthält. Das Ganze aber des Prozesses, den man »Aufweis« nennt, hat doch nur dieselbe Bedeutung, wie ein Zeigestab, mit dem wir auf Etwas hinzeigen, sehen machen, damit es der andere besser sehe oder überhaupt sehe.

In der natürlichen Theologie hat der Aufweis dem Nachweis und der Nachweis den Verifikationen der religiösen Wahrheiten vorauszugehen.

Gottes Wesen und Dasein ist eines Aufweises und Nachweises, nicht aber im strengen Sinne eines Beweises

aus Wahrheiten fähig, die nur Wahrheiten über die Welt sind.

Nach diesen Vorbemerkungen nehmen wir die Frage wieder auf, wie weit auch vom Dasein religiöser Akte im Geiste des Menschen das Dasein Gottes gefolgert werden kann. Wenn wir die religiösen Akte nicht nur nach ihrem daseinsfreien Wesen und ihrer inneren Sinngesetzlichkeit erforschen, sondern vom Dasein solcher Akte im Menschen ausgehen, so darf nicht nur nach den Gegenständen dieser Akte gefragt werden (in denen das religiöse Bewußtsein naiv als in seinem Milieu lebt), sondern es muß auch nach ihrer Ursache, dem Dasein nach, die Frage ergehen. Auf diese Frage aber ist die einzige sinnvolle Antwort: Nur ein reales Seiendes mit dem Wesenscharakter des Göttlichen kann die Ursache der religiösen Anlage des Menschen sein, d. h. der Anlage zum wirklichen Vollzug jener Aktklasse, deren Akte durch endliche Erfahrung unerfüllbar sind und gleichwohl Erfüllung fordern. Der Gegenstand der religiösen Akte ist zugleich die Ursache ihres Daseins. Oder: Alles Wissen von Gott ist notwendig zugleich ein Wissen durch Gott.

Man hat öfters diesem Schluß den Fehler des Zirkelbeweises vorgeworfen. Mit Unrecht, wie uns scheint. Wohl liegt in zwei Fällen ein Zirkel vor. Er liegt vor, wenn man z. B. mit Descartes nicht von besonderen religiösen Akten ausgeht und ihre Wesensmerkmale genau aufweist, sondern das Zutrauen, durch Vernunft überhaupt Wahrheit zu finden, d. h. nicht in systematischer Täuschung befangen zu sein erst aus der Veracitas Dei, als der Ursache der endlichen Vernunft, herleitet und doch zugleich auf dieselben Akte der Vernunft, die in den Wissenschaften des Endlichen

sich betätigen, die religiöse Urwahrheit aufbaut. Dies ist der bekannte Irrtum des Descartes und vieler »Ontologisten«. Richtig daran ist, daß der Glaube an das systematische Ganze der Vernunft (mit allen ihr einsichtigen Wahrheiten), d. h. der Glaube, daß im Menschen ein geistiges Prinzip tätig sei, das nur vom Gegenstande her und nicht von leiblichen und psychischen Ursachen im Menschen bestimmt sei und sich bestimmen lassen könne, den Glauben an Gott als der Ursache der endlichen Vernunft voraussetzt. Insofern gilt: Nur wenn Gott existiert, gibt es erreichbare Wahrheit.[1] Denn mag eine Einsicht der Vernunft so evident wie immer sein, so ist sie evident doch nur vor der Vernunft, die immer noch als Ganzes nur zweckmäßige Täuschung, etwa biologisch zweckmäßige Täuschung, geben könnte. Fr. Nietzsche hatte recht, wenn er die Annahme der Wahrheitsidee für an den Gottesglauben gebunden hielt und seinem Atheismus auch die Wahrheitsidee zum Opfer bringen zu müssen meinte. Setzen wir den Fall, daß ein vernunftloses Prinzip dem Dasein der Welt und ihrem Wesen zugrundeliege, so kann auch Vernunft nicht sein, wofür sie die Menschheit bisher gehalten. Die Evidenz eben sowohl eines objektiv Guten als eines objektiv Wahren stehen ihrer Möglichkeit nach in Wesenszusammenhang mit einem guten und vernünftigen Weltprinzip. Ein scharfsinniger Kritiker[2] hat mir dies bestritten, zunächst auf die Idee des Guten hin. Er meinte gleichsam sagen zu dürfen: Wenn ich nur einsehe, was gut ist, so werde ich dieses Gute anerkennen und wollen,

[1] Dieser Satz gilt auch für den Spezialfall: Seinsgültigkeit des Kausalprinzips.
[2] S. D. H. Kerler »Max Scheler und die impersonalistische Lebensanschauung« 1917.

gleichwie immer auch der Weltgrund beschaffen sei. Mag er mich und meinen Willen zermalmen und für immer das Gute (meines und jedes andere) zu schanden werden lassen. Dann werde ich sagen: Schade für den Weltgrund! Ich werde ihn nicht anerkennen, wie immer auch seine Macht unendlich sei. Ich werde gleichsam in letztem metaphysischem Trotze dastehen, gestützt auf meine moralische Evidenz und werde ihm jede mögliche Verachtung zu teil werden lassen. Und ganz analog könnte man auch die theoretische Wahrheitsevidenz gegen die Blindheit des Weltgrundes festhalten zu dürfen wähnen. Dieser Standpunkt erscheint jenem geistvollen Schriftsteller von fast berückender Erhabenheit und Größe. Aber je tiefer ich mich in ihn einzuleben suche, desto unhaltbarer erscheint er mir. So sehr ich zugebe, daß man weder das Gute noch das Wahre, weder die logischen noch die ethischen Einsichten auf das bloße Macht-fiat des göttlichen Willens zurückführen dürfe, so sehr ich eine selbständige autonome Vernunftevidenz als Basis, nicht als Folge des Gottesglaubens anerkenne, so ist nicht minder einleuchtend der Satz: Wenn der Weltgrund blind und böse wäre, so wäre auch jene vermeintliche Evidenz in bezug auf das Gute und Wahre nur eine sehr entfernte und abgeleitete Folge des blinden und bösen Weltgrundes — und könnte darum *nicht das* sein, als was sie sich gibt. Die Festhaltung des Guten und Wahren als Leitsterne meines Lebens wäre eine blinde Velleität, ein sinnloser Stoß gegen den Charakter des Daseins selbst. Diese Wahrheit ontischer Natur darf nicht zurückstehen gegen das, was die Erkenntnistheorie und Wertungslehre an Einsichtigem geben.

Falsch an dem Cartesianischen Gedanken war, daß Descartes Gottes Dasein ohne besondere religiöse Akte durch dieselben Operationen erkennbar dachte, für die er das nötige Zutrauen erst aus dem Dasein Gottes und Gottes Veracitas schöpfen wollte. Aber die religiösen Akte gehen den übrigen endlichen Vernunftakten vorher; die letzteren wurzeln in den ersteren als den der Person unmittelbarsten und tiefsten Akten.

Ferner hat man gesagt: Die religiöse Anlage des Menschen, d. h. sein Besitz an Akten des Denkens, Fühlens, Wollens, die evident unangepaßt sind an das Milieu endlicher Dinge, die keine Erfüllung in endlicher möglicher Erfahrung jeder Art finden — könnte sie nicht auch dann, wenn sie zum Wesen der Menschennatur gehörte, also mehr wäre als ein historisches Phänomen, trügerisch sein? Nur wenn wir aus anderen rationalen Gründen schon wissen, daß Gott existiert und dann allerdings auch die Ursache sein wird für jene Anlage, seien wir dieses Zweifels überhoben.

Wenn sich dieser Zweifel gegen die Bedürfnistheologie wendet so ist er vollständig im Recht. Der Mensch mag beliebig viele Wünsche, Sehnsüchte, Bedürfnisse besitzen, für die es keine Erfüllung, keine irdische und außerirdische, gibt.

Aber ist denn von solchen Dingen die Rede, wenn wir von religiösen Akten reden? Wünsche, Sehnsüchte, Bedürfnisse sind entweder religiöse oder außerreligiöse, vielleicht und sicher oft auch solche außerreligiöse, die sich einen religiösen Mantel umhängen. Welche es auch seien, sie fordern immer selbst eine Erklärung und zwar eine Erklärung, die das Wesen oder die Wesensklasse von

Gegenständen voraussetzen muß, nach denen die Wünsche, Sehnsüchte, Bedürfnisse zielen. Auch wenn sie empirisch noch so unerfüllbar sind, fordern sie diese Erklärung. Wir aber gingen nicht aus von einer allverbreiteten Anlage zu faktischen Bedürfnissen, Wünschen usw., sondern von einer Wesensklasse geistiger Akte und ihrer Korrelate, von denen es an sich gleichgültig ist, ob sie sich an allen oder nur an einem einzigem Menschen finden. Und erst in zweiter Linie fanden wir auch durch Induktion eine allgemein verbreitete Anlage zu Akten solcher Art. Es ist selbstverständlich, daß auch die spezifisch religiösen ›Bedürfnisse‹ nur an schon gegebenen religiösen Objekten und ihrer Erkenntnis erwachen konnten, nicht also die religiösen Objekte selber erklären können. Die religiösen Objekte müssen also durch die religiösen Akte und in diesen Akten schon gegeben sein, um Bedürfnisse, sich mit ihnen zu beschäftigen, um Wünsche und Sehnsüchte eben religiöser Art erwachen zu lassen. Bedürfnisse sind immer Gegenstände einer Erklärung; sie selbst können nichts erklären[1].

Wird aber der Begriff des intentionalen anschauunggebenden religiösen Aktes richtig erfaßt und nicht mit so abgeleiteten Dingen wie religiösen Bedürfnissen verwechselt, so wäre die Behauptung, es müsse Gottes Dasein ›zuerst‹ erkannt sein — etwa durch Schlüsse vom Dasein und der Beschaffenheit der Welt aus — ehe den religiösen Akten eine mehr als fiktive Bedeutung zuzuerkennen sei, ganz ungegründet. Wie nun, wenn Gott eben seinem Wesen nach erst in diesen Akten und nur durch sie gegeben wäre

[1] Vgl. mein Buch: ›Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik‹, wo dies auch z. B. für ökonomische Bedürfnisse gezeigt ist.

und gleichzeitig in einem unzerreißbaren Grunderlebnis auch als die wirksame Ursache des Vollzugs dieser Aktbewegung selbst? Dann hieße diese Forderung etwa ebensoviel als verlangen, es müßte zuerst die Existenz von Farben rational nachgewiesen sein, ehe man sie — sieht, von Tönen, ehe man sie — hört.

Es dreht sich also alles um die angemessene Wesenscharakteristik der religiösen Akte. Gelingt es uns, scharf und genau zu zeigen, der menschliche Geist vollziehe intentionale Akte, die notwendig ein Korrelat in bestimmten Wesensgehalten fordern, die von allen möglichen Synthesen endlicher Welterfahrung verschieden sind, so ist eben damit auch gezeigt, daß der menschliche Geist nicht nur hingeordnet ist auf die Welt endlicher Dinge; daß er einen Überschuß an Kräften und Fähigkeiten besitze, die ebensowenig in der Welterkenntnis und Weltarbeit eine Anwendung finden können, als sie durch Erfahrung der Welt und Anpassung an die Welt erklärt werden können. Das System dieser Akte beweist also klar, daß die Seele eine Bestimmung hat, die über dieses Leben unendlich hinausweist; daß sie ursprünglich teil hat an einem übersinnlichen Seins- und Wertreiche, dessen Inhalte und Gegenstände nicht aus der Erfahrung endlicher Dinge herstammen können. Eine alle mögliche irdische Anwendung überflügelnde Kraft, ein vom Standpunkt auch der denkbar vollkommensten Weltanpassung unfaßlicher Überschuß ebensowohl von geistigen Kräften, als von geistigen Forderungen fordert also Verständnis und Erklärung. Daß es aber dieses Alles gäbe ohne ein dazugehörendes reales Gegenstandsreich, in dem voll erfüllbar ist, was durch die Schwere und die niederziehende Wucht

der vitalen Antriebe im Leben nur verhüllt geschaut, gewollt, gehofft, gefürchtet, geliebt und gedacht werden kann, das ist oder das wäre ein völlig irrationales Faktum. Religion ist ja auf alle Fälle verständlich zu machen. Ist die religiöse Erfahrung intentional und genetisch aus außer- und vorreligiösen Tatsachen verständlich — ist es ihr Gegenstand als Fiktion, resp. Synthese aus fantastischen Umformungen der Welterfahrung, so ist die Wahrheit der Religion preiszugeben. Ist sie dies nicht, so müssen wir mit genau demselben Rechte einen Realitätsbereich für das System religiöser Akte annehmen, mit dem wir Außenwelt, Innenwelt, fremdes Bewußtsein als Sphären des Daseins setzen.

Auch von der religiösen Aktklasse aus also wird uns das Dasein Gottes und eines Reiches Gottes gewiß. Wenn Gottes Dasein nichts anderes bewiese, so würde es die Unmöglichkeit tun, die religiöse Anlage aus irgend etwas Anderem herzuleiten als aus Gott, der sich selbst durch sie dem Menschen auf natürliche Weise erkennbar macht.

7. Innere und äußere Seite, individuelle und soziale Seite des religiösen Akts.

Nur kurz bemerken wir, daß es im Wesen des religiösen Akts liegt, nicht im Innern des Menschen verschlossen zu bleiben, sondern in zweifacher Weise durch die Vermittlung des Leibes hindurch sich nach außen zu manifestieren: In Zweckhandlungen und Ausdrucksbewegungen. Darum gehört notwendig zu jeder Religion eine durch sie bestimmte Ethosform und moralische Lebenspraxis und eine irgendwie geregelte Selbstdarstellung des religiösen Bewußtseins im Kulte.

Die Versuche Schleiermachers, eine Wesensbestimmung der Religion zu geben, gerieten in tiefe Irrtümer, da nach ihnen eine bestimmte Moral nur zufällig mit einer bestimmten Religion verbunden sein soll, das Religiöse aber sich im Ausdruck nach außen im Kulte erschöpfen soll. Nicht weniger aber irren jene, die Religion einseitig nur auf moralische Werte beziehen und in der kultischen Verehrung des Göttlichen nur ein accidentelles Beiwerk der Religion sehen oder etwas, das nur ein innerlich schon fertig Vorhandenes nach außen symbolisiert und für andere kenntlich macht.

Da in jeden religiösen Akt der Akt sittlicher Werterkenntnis (Gottes als des Guten) eingeht und alles sittliche Erkennen im Maße als es unmittelbar und adaequat ist notwendig zwar nicht das Dasein, aber das Sosein des Willensaktes bestimmt[1], ist mit jeder bestimmt konkreten Ausprägung dieses höchsten Guten ein konkretes sittliches höchstes Vorbild auch für das Wollen gesetzt, das sogar allem, was moralische Regel, Gesetz usw. heißt vorhergeht und es bestimmt. Aber nicht nur dies. Das moralisch gute Wollen und Handeln nach dem je vorschwebenden Bilde des Göttlichen disponiert notwendig und als conditio sine qua non auch jedes Fortschreiten des Geistes im Eindringen in die Tiefe und Fülle der Gottheit — der Gotteserkenntnis nach. Die Gotteserkenntnis ist diejenige Erkenntnis, die am meisten von aller möglichen Erkenntnis an moralischen Fortschritt gebunden ist[2]. Das moralische Wollen und Handeln ist also nicht eine bloße Folge des

[1] Vgl. den Beweis dieses sokratischen Axioms in meinem Buche: »Der Formalismus in der Ethik«.

[2] Vgl. den Aufsatz über das Wesen der Philosophie.

religiösen Glaubens — wie Luther meinte — sondern es ist in jedem religiösen Akte und in jedem moralischen Akte eine identische Komponente von Werterkennen eingeschlossen, so daß in jedem religiösen Akte auch ein moralischer Akt, in jedem moralischen Akte auch ein religiöser Akt partiell mitgeübt wird. Wie die echte Gesinnung (gute wie böse) sich erst in der Tatbereitschaft dokumentiert, ohne doch erst durch die Tat ihren Wert zu empfangen, so dokumentiert sich auch die Glaubensechtheit erst in der Bereitschaft, das in jede Religion eingeschlossene religiöse Ethos zu verwirklichen. Das gute Wollen und Handeln gibt nicht nur religiöses Bewußtsein wieder, es erweitert und vertieft auch die konkrete Gotteserkenntnis mit jedem Schritte. Es ist ein wahrhaftes Eindringen in die Willensseite des Göttlichen, ein gesteigertes Teilnehmen der Person an seiner inneren Dynamik auch da, wo es ohne das reflexive Bewußtsein verläuft, daß es ein solches sei. Und da die Werterkenntnis die Seinserkenntnis fundiert, so ist diese Art Eindringen auch Voraussetzung der Seinserkenntnis Gottes.

Analoges aber gilt für Kult und Liturgie. Die religiöse Erkenntnis ist eine Erkenntnis, die nicht vor dem kultischen Ausdruck fertig vorhanden ist, die vielmehr den Kult zu einem wesensnotwendigen Vehikel ihres eigenen Wachstums hat. Darum ist der religiöse Akt zwar in seiner Wurzel ein geistiger Akt, in seiner einheitlichen Auswirkung aber ist er stets psychophysischer, nicht einseitig psychischer Natur. In diesem Punkte gleicht der religiöse Erkenntnisakt weit mehr dem künstlerischen Welterkennen als demjenigen der Wissenschaft und der Metaphysik. Der Künstler erkennt — soweit er erkennt

— nicht vor dem Darstellungsprozesse sondern, wie Fiedler[1] zuerst klar sah, im Verlaufe des Prozesses des Darstellens selbst. Darstellen — das ist der Künstler — durch Wissenschaft ganz unersetzliche — Art des Eindringens in die Welt. Es ist, als ob an der Spitze des zeichnenden Stiftes oder des malenden Pinsels das geistige Auge befestigt wäre, das von dem geschauten Gesamtvorwurf nur dasjenige erstmalig erfaßt, was Stift und Pinsel darzustellen im Begriffe sind. Analog wird auch das religiöse Erlebnis erst vollständig und erst geformt in kultischem Ausdruck und der kultischen Darstellung des religiösen Erlebens. Darum gilt für alle historische Erkenntnis der Religion das strenge Wesensgesetz, daß Kult und religiöse Objektideen stets in gegenseitiger Abhängigkeit von einander wechseln. Es ist z. B. unmöglich, daß der Römer, der im Gebet seine Augen bedeckt und sich mehr versenkt als ausbreitet, in diesem Akte dieselbe konkrete Idee von Gott habe als der Grieche, da er aufgeschlagenen Auges seine Arme der Gottheit öffnet. Die Religionsgeschichte bewährt nur — wie schon Usener eindringend gezeigt hat — dieses Gesetz allenorts; sie beweist es nicht. Wer kniend betet, betet in einer anders gefärbten Idee von Gott als wer stehend betet. Da Religion ebensosehr Übung ist als Erkenntnis und da beide — Übung und Erkenntnis — gar nicht trennbar sind, so wäre es ganz sinnlos, einem Menschen, der sich einer bestimmten Religion oder Kirche genähert hat, zu sagen: Ehe Du nicht alle Sätze anerkennst, die diese Religion lehrt über göttliche Dinge, darfst Du um Deines Gewissens willen

[1] S. K. Fiedler; »Vom Ursprung der künstlerischen Tätigkeit«.

auch keinen von dieser Religion vorgeschriebenen kultischen Akt vollziehen. Das wäre genau dasselbe, als einem Maler sagen, er solle vor dem Malen, vor dem Darstellungsprozesse, eine Landschaft so sehen, wie er sie im Malen langsam sehen lernt. Pascal hat vielmehr ganz recht, wenn er sagt: »Beuge nur das Knie, dann wirst Du fromm.« Man muß also sagen: Versuche die von dieser Religion vorgeschriebenen moralischen und kultischen Handlungen zu vollziehen und sieh dann zu, ob und wie sich deine religiöse Erkenntnis dabei erweitert.

Endlich ist jeder religiöse Akt immer gleichzeitig individueller und sozialer Akt. Unus Christianus — nullus Christianus gilt im erweiterten Sinn für alle Religion. Es ist wesensgesetzlich ausgeschlossen, Gott zu denken, ohne Gott gleichsinnig auf alle Menschen bezogen zu denken wie auf sich selbst. Der Gottesgedanke führt immer notwendig auf den Gemeinschaftsgedanken — auch noch im einsamsten Anachoreten der Wüste. Man kann rein »für sich« ein Kunstwerk schaffen, rein für sich genießen, rein für sich Etwas erkennen oder etwas rein sachlich erkennen, ohne an ein »für« Jemand überhaupt zu denken, ohne ferner irgendein Bedürfnis nach Mitteilung zu verspüren. Nicht im selben Sinn kann man rein »für sich« Gott glauben oder zu ihm beten. Wenn in einem Menschen alle Motive des gemeinsamen Lebens und der auch nur geistigen Berücksichtigung seiner Nebenmenschen abgestorben wären, der ihn zu Gott führende religiöse Akt allein würde ihn wieder zum wenigsten geistig mit seinen Brüdern zusammenführen. Es ist von mir den »Soziologischen Gotteserweis« betreffend anderwärts[1]

[1] Siehe den Aufsatz über die christliche Gemeinschaftsidee in diesem Bande.

gezeigt worden, daß schon die Idee irgend einer möglichen Menschengemeinschaft rein für sich die Idee des Reiches Gottes als Bedingung und gleichsam als Hintergrund fordert — und damit die Idee Gottes selbst. Daß jeder nicht nur für sich ist, sondern auch Glied eines unabsehbaren Ganzen geistiger Naturen, das ist ein Wissen nicht durch zufällige Erfahrung, sondern ein im Wesen des Geistes selbst gelegenes Wissen[1].

Aber noch mehr: In der Gotteserkenntnis — als ideal adaequat gedacht — ist kein Mensch und keine Gruppe von Menschen durch einen anderen Menschen oder eine andere Gruppe ersetzlich. Eben weil der religiöse Akt der persönlichste und individuellste Akt des Menschen ist, ist er notwendig ein Akt, der erst in der Form des gemeinsamen »Miteinander« vollständig zu seinem Gegenstande führt. Die Form der Liebes- und Heilsgemeinschaft ist also für die religiöse Erkenntnis im Gegensatze zu jeder anderen Erkenntnis konstitutiv. Da jede geistige Seele eine einzigartige Idee Gottes ist und nie bloß Exemplar einer Seele, so hat sie auch eine einzigartige Erkenntnis in der Fülle des Göttlichen zu ihrer Bestimmung. Darum gehört notwendig zu jeder positiven Religion auch eine positive mit der Idee ihres höchsten Gegenstandes notwendig zusammenhängende Gemeinschaftsidee — ein Satz, der für das historische Studium der Religionen apriorischen Charakter besitzt. —

[1] So neuerdings auch J. Volkelt in seinem Buche über »Das ästhetische Bewußtsein«.

8. Der religiöse Akt wird von jedem Menschen notwendig vollzogen.

Da der religiöse Akt eine wesensnotwendige Mitgift der menschlichen geistigen Seele ist, kann gar nicht die Frage ergehen, ob er von einem Menschen vollzogen wird oder nicht. Es kann nur die Frage ergehen, ob er das ihm adaequate Objekt findet, das Ideenkorrelat, zu dem er wesensmäßig gehört, oder ob er auf ein Objekt zielt und es als heilig und göttlich, als absolutes Wertgut bejaht, das seinem Wesen widerstreitet, da es der Sphäre endlicher, kontingenter Güter angehört.

Es besteht das Wesensgesetz: Jeder endliche Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen. Und aus ihm folgt die religionspädagogische Regel: Nicht eine äußere Hinführung des Menschen zur Idee und Realität Gottes (sei es durch sog. Beweise oder durch Überredung) ist der Weg, auf dem der sog. Unglaube zu beseitigen ist, sondern der an dem besonderen Leben jedes Menschen und jeder Klasse solcher Menschen sicher mögliche Nachweis, daß er an die Stelle Gottes, d. h. daß er in die Absolutsphäre seines Gegenstandsreiches, die ihm als Sphäre auf alle Fälle »gegeben« ist, ein endliches Gut gesetzt habe, — daß er ein solches Gut wie wir sagen wollen, »vergötzt« habe, daß er sich in es »vergafft« habe, (wie die alten Mystiker sagten). Indem wir also einen Menschen zur Enttäuschung über seinen Götzen führen, nachdem wir ihm durch eine Analyse seines Lebens »seinen« Götzen aufgewiesen haben, führen wir ihn von selbst zur Idee und Realität Gottes. So ist der einzige und erste, die Dispositionen für jedes religiöse Werden der Persönlichkeit erst schaffende Weg der Weg, den ich »Zerschmetterung

der Götzen« genannt habe. Denn nicht der Glaube an Gott, nicht das Hingerichtetsein des Kernes der geistigen Menschenpersönlichkeit auf das unendliche Sein und Gut im Glauben, Lieben, Hoffen usw. hat eine positive Ursache in der seelischen Geschichte des Menschen; sondern der Unglaube an Gott, besser die dauernd gewordene Täuschung, ein endliches Gut (sei es Staat, Kunst, ein Weib, das Geld, das Wissen usw.) an die Stelle Gottes zu setzen, oder auch es zu behandeln, »als wäre es« Gott, hat stets eine besondere Ursache im Leben des Menschen. Wird diese Ursache aufgedeckt, wird dem Menschen der, seiner Seele die Gottesidee gleichsam verbergende Schleier hinweggenommen, wird ihm der Götze zerschmettert, den er zwischen Gott und sich gleichsam gestellt hat, wird die irgendwie umgestürzte oder verwirrte Ordnung des Seienden vor der Vernunft und die Ordnung der Werte vor dem Herzen wiederhergestellt, so kehrt der abgelenkte religiöse Akt »von selbst« zu dem ihm gemäßen Gegenstande der Gottesidee zurück.

Erweckung des religiösen Akts zur Lebendigkeit und Hinleitung auf sein ihm angemessenes Sein und Wertgut — nicht »Beweise« — das ist der Weg, der aller religiösen Unterweisung angemessen ist und der jeder anderen Art von Unterweisung, die es mit der Religion zu tun hat, vorherzugehen hat. Dieser Satz folgt streng aus unserer Theorie der Religion selbst.

Ich nenne hier einige wichtige Folgen des Gedankens, daß es zum Wesen des endlichen Bewußtsein gehöre, eine Absolutsphäre zu haben — eine solche zugleich des Seins und der Werte — und diese mit irgend einem Inhalt auszufüllen. Dieser Inhalt ist das formale Glaubens-

gut des je betreffenden Menschen. Er steht mit ihm in der ganz besonderen Beziehung, die der geistige Akt setzt, den wir »Glauben an Etwas« (faith) im Unterschiede von dem Glauben, daß etwas sei oder geschehe (belief) nennen. Dieser Akt ist ein Akt sui generis und kann weder der Sphäre der Verstandesakte noch der Willensakte eingereiht werden. Soll ich ihn beschreiben, so muß unterschieden werden in ihm der inhaltgebende Akt und der auf diesen Inhalt gerichtete Akt des unbedingten Festhaltens, Aufrechthaltens des Glaubensgutes. Der erste Akt ist ein seinem Wesen nach der vollen Erfüllung durch Anschauung fähiger und bedürftiger Akt eines »verhüllten Schauens«. Der zweite Akt wird am besten beschrieben, wenn wir an das denken, was wir »Sich mit einer Sache identifizieren« nennen. Die Persönlichkeit fühlt und erlebt sich (den Kern ihrer Existenz und ihres Wertes) an ihr Glaubensgut also gekettet, daß sie sich für es »einsetzt«, sich mit ihm — wie man sagt — identifizirt. »Ich soll und will nur da sein und wert sein, sofern du, Glaubensgut, bist und wert bist«, »wir beide stehen und fallen zusammen«. Das ist auf Worte gebracht die erlebte Beziehung, in der die Person zu ihrem Glaubensgut steht. Wesentlich für den Glaubensakt ist die Un-bedingtheit der Selbsteinsetzung für dasselbe, die mit der Stellung und Lage des Glaubensgutes in der Absolutsphäre des Seins und der Güter in wesensmäßigem Zusammenhang steht.

In diesen Sinne hat jeder Mensch notwendig ein »Glaubensgut« und jeder vollzieht den Glaubensakt. Jeder hat ein besonderes Etwas, einen mit dem Akzent des Höchstwertes (für ihn) betonten Inhalt, dem er bewußt oder doch in seinem naiv wertenden praktischen Verhalten

jeden anderen Inhalt nachsetzt. Das ist z. B. für die führende Minorität des kapitalistischen Zeitalters das maximale Erwerben ökonomischer Güter resp. deren Maß, das Geld (Mammonismus). Das ist für den Nationalisten seine Nation, für den Fausttypus das unendliche Wissen, für den Don Juantypus die immer neue Überwältigung des Weibes. Prinzipiell kann jedes endliche Gut in die Absolutsphäre des Seins und der Werte eines Bewußtseins treten und wird dann mit »unendlichem Streben« erstrebt werden. Immer aber findet dann eine Vergötzung des Gutes statt. Das endliche Gut wird herausgebrochen aus dem harmonischen Aufbau der Güterwelt, es wird mit einer seiner objektiven Bedeutung nicht angemessenen Unbedingtheit geliebt und erstrebt; der Mensch erscheint an seinen Götzen magischer gefesselt und behandelt ihn, »als ob« er Gott wäre.

Es besteht keine Wahl, ein solches Gut zu haben oder nicht zu haben. Es besteht nur die Wahl, in seiner Absolutsphäre Gott, d. h. das dem religiösen Akt *angemessene* Gut zu haben *oder* einen Götzen.

Dieser Satz gilt auch noch für die Menschengruppen, die man die religiös Indifferenten nennt, resp. für den theoretischen religiösen sog. Agnostiker.

Der sog. religiöse Agnostizismus ist keine psychologische Tatsache, er ist eine Selbsttäuschung. Der Agnostiker vermeint, sich des Glaubensaktes enthalten zu können, er vermeint, nicht zu glauben. Würde er aber seinen Bewußtseinszustand genauer untersuchen, so würde er bemerken, daß er sich täuscht. Auch er *hat* eine mit einem positiven Phänomen ausgefüllte Absolutsphäre seines Bewußtseins, nicht aber besitzt er überhaupt keine solche Sphäre oder

eine völlig leere. Aber dieses positive Phänomen ist das Phänomen des »Nichts« resp. der (Wert)-Nichtigkeit. Der Agnostiker ist de facto nicht ein Nichtgläubiger, sondern er ist ein Gläubiger an das Nichts — er ist metaphysischer Nihilist. An das »Nichts« glauben — das ist etwas ganz anderes als Nichtglauben. Es ist — wie schon die mächtige Gefühlswirkung bezeugt, die der Gedanke des »Nichts« auf unsere Seele ausübt, ein höchst positiver Zustand des Geistes. Das absolute Nichts ist von jedem nur relativen Nichts als Phänomen scharf zu scheiden. Das absolute Nichts ist das Nichtetwassein und das Nichtdasein in Einem, in schlechthiniger Einigkeit[1] und Einfachheit. Es ist der conträre — nicht contradiktorische — Gegensatz zu Gott, d. h. zu dem, der ist, was er ist. (»Ich bin, der ich bin«). Auch in der Seele des religiösen Nihilisten treibt etwas, das diese Seele heimlich und zögernd das Ens a se suchen läßt: Das Seiende selber über und hinter den wechselnden Sinnesbildern, ihren Zügen und Abstoßungen auf unser Ich. Nicht ein bloßer Nichtvollzug des religiösen Akts liegt dieser Mentalität zugrunde, sondern ein positiver aktiver Widerstand des Willens gegen dieses heimliche Vorwissen und Suchen des Ens a se, ein Widerstand, der es schon zur bewußt urteilsmäßigen Frage des Geistes nach Gott nicht kommen läßt. Diesem aktiven Widerstand entpricht ein künstliches Sichfestsaugen an die Erscheinungsseite der Dinge, an ihre Oberflächen. Beide innere Verhaltungsweisen fordern und stützen einander. Die metaphysische Angst,

[1] Das unterscheidet das absolute Nichts von der buddhistischen Idee des Nirwana, das nur Wirklichkeitsfreiheit und Wirklichkeitserlösung ist, ohne daß der positive Ideen- und Wertgehalt des Seienden dadurch tangiert wird.

der religiöse Schauder vor dem absoluten Nichts, das hier die Absolutsphäre ausfüllt, steigert und stabilisiert die Energie des künstlichen Sichfestsaugens an die bunte Vielheit der Erscheinungen. Das Festsaugen seinerseits aber, die eitle Weltliebe bringt immer neu das Phänomen des absoluten Nichts innerhalb der Absolutsphäre des Bewußtseins hervor. Das ist der tragische Zirkelgang des religiös indifferenten Bewußtseins. —

Nur bis zu diesem Punkte will ich die Wesensanalyse des religiösen Aktes hier führen. Ihr volles Gewicht erhielte sie erst, wenn wir nun daran gingen, die wichtigsten religiösen Akte genau zu analysieren, um vor ihnen das Gesagte zu bestätigen. Dies liegt hier nicht in unserem Plane[1].

Der Weg, der bisher zur Begründung der Religion genommen worden ist, hat sich in einigen Punkten als abweichend von den Wegen dargestellt, welche die Philosophie und Theologie gegenwärtig zu gehen pflegen. Darum wenden wir nun unseren Blick auf einige Typen der Religionsbegründung, die gegenwärtig in unserem Lande und im europäisch-amerikanischen Kulturkreis noch starke Anhängerschaft besitzen, um zu sehen, wie sich die hier vertretenen Anschauungen zu diesen Typen verhalten.

9. Über einige neuere Versuche einer natürlichen Religionsbegründung.

Die Behauptung des Bestandes und des Rechtes einer natürlichen Gotteserkenntnis fällt nicht zusammen mit der Annahme der rationalen Gottesbeweise, — einer Annahme, die auch heute noch als Basis aller Theologie

---

[1] Ich möchte dieser Aufgabe besondere Aufsätze widmen, die als »Religionsphänomenologische Analysen« gesondert erscheinen sollen.

bei vielen gilt. Auch die in der Geschichte seit Augustin vielseitig vertretene Lehre von einem unmittelbaren Faktor in der Gotteserkenntnis, d. h. einem nicht auf Schluß und Beweis beruhenden Faktor der Gotteserkenntnis, ist ohne irgendwelchen Widerspruch mit der Annahme einer natürlichen Gotteserkenntnis. Auch eine Ansicht, die von diesen beiden Methoden der natürlichen Theologie abweicht und die ich hier auseinandersetze, darf beanspruchen, die natürliche Gotteserkenntnis im Unterschiede von der auf positiver Offenbarung beruhenden festzuhalten.

Wir müssen unterscheiden zwischen natürlicher Religion und natürlicher Theologie. Die natürliche Religion ist jene naive Gotteserkenntnis, die jeder vernunftbegabte Mensch — ganz unabhängig von Art und Grad seiner wissenschaftlich-methodischen Bildung — erwerben kann und zwar erwerben so, daß er sich den Weg, auf dem er diese Erkenntnis erwarb, nicht notwendig zu klarem Bewußtsein in der Reflexion bringt. Auch der Vertreter einer natürlichen, auf den mittelbaren Gottesbeweisen fundierten natürlichen Theologie muß zugeben, daß die Menschen, die von den methodischen Gottesbeweisen nichts wissen, ihre Erkenntnis von Gott nicht bloß kraft Tradition und Offenbarung besitzen. Freilich: Seine besondere Theorie dieser natürlichen Religion fordert die Annahme, daß auch diese natürlich-religiöse Gotteserkenntnis des Nichttheologen doch wieder auf denselben Schlüssen beruhe, die er als natürlicher Theologe wissenschaftlich und methodisch vollzieht. Er kann nur sagen, daß diese Schlüsse, z. B. der zur Annahme einer obersten und ewigen Weltursache führende Kau-

salschluß von dem bezüglich der »Gottesbeweise« Naiven ohne Bewußtsein und ohne regelrechte Methodik vollzogen werde. Ich nun bin der Meinung, daß solche Annahme »unbewußter Schlüsse« auf keinem philosophischen Fragegebiet irgendwie zu Recht besteht. In den Formen, die z. B. Schopenhauer und (wieder anders) Helmholtz dieser Lehre für das Wahrnehmungsproblem gegeben hatte, haben diese Annahmen ganz und gar in die Irre geführt. Sie haben es nicht minder da, wo sie die Annahme der Existenz einer bewußtseinsunabhängigen Außenwelt und die Berechtigung unserer natürlichen Annahme fremder Bewußtseinssubjekte tragen sollten.[1] In den religiös Naiven solche unbewußten Schlüsse hineinzulegen, ist nicht weniger gerechtfertigt als bei den genannten Fragen. Und es ist doppelt ungerechtfertigt, wenn dieser Schluß auch regelrecht und methodisch vollzogen, gar nicht das erreicht, was er vorgeblich erreichen soll: Eine einige, oberste und schöpferische Weltursache.

Es ist aber auch gar nicht einzusehen, wieso die natürliche Religion nur sein sollte eine unreflektierte oder graduell nur weniger reflektierte und methodische Theologie — da sie doch qua Religion zunächst überhaupt keine Art von Wissenschaft darstellt, — auch keine primitive Wissenschaft oder Theologie.

Gibt es das selbständige Aktgebiet religiöser Erkenntnis, so haben wir vielmehr anzunehmen, es habe sich auch die natürliche Theologie als rationales Wissen um Gott zu stützen auf die natürliche Religion, d. h. auf eine eigentümliche wesenhafte Anschauungs- und Erlebnis-

---

[1] Vgl. hierzu den Anhang meines Buches über »Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle«.

quelle des Göttlichen — wie sehr sie als Wissenschaft auch später befugt sein mag, diese Anschauungsgehalte und stoffgebenden Quellen einer Reinigung, einer Kritik und ihre Gegebenheiten ferner einer systematischen Bearbeitung durch das Denken zu unterwerfen.

D. h. die natürliche Theologie hat sich auf die natürliche Religion zuerst und zunächst so zu stützen, wie auch alle Weltwissenschaft auf die Kategorien, d. h. die Seinsformen der natürlichen Weltanschauung.

Die natürliche Religion aber ist in ihren wesensgesetzlichen Akten und Gegenständen zuallererst phänomenologisch zu studieren. Ist dies geschehen, so kann dann und soll hinterher die natürliche Theologie die so gewonnenen Wesensgehalte der natürlichen religiösen Anschauung mit dem Weltwissen, zunächst der philosophischen Metaphysik als dessen höchstem Abschluß so rational verknüpfen, daß sich eine bestimmt geartete Theorie von Gottes Dasein und seinem Verhältnis zur Welt ergibt.

Auch so gewinnen wir eine natürliche Gotteserkenntnis und bleiben in strengster Übereinstimmung mit dem Pauluswort, daß wir den Werkmeister aus seinem Werke zu erkennen vermögen, einem Wort, das erst eine sehr späte Zeit zu der Behauptung einer wissenschaftlich rationalen Gotteserkenntnis und eine — wie man weiß — noch sehr viel spätere Zeit zur ganz speziellen Behauptung verengte, es gäbe absolut evidente Kausalschlüsse auf Gott.[1]

Denn die Behauptung, daß z. B. die gesamte Natur »Spuren« ihres göttlichen Schöpfers an sich trage, »Fingerzeige auf Gott«, daß sie überall den »Werk«charakter

[1] Daß der Patristik diese Lehren fehlen, dazu vergleiche Möhler: »Die Einheit der Kirche«.

eines vernünftigen Geistes in ihren Gebilden aufweise, daß in ihren Vorgängen sich überall eine geistige Macht ›ausdrücke‹ und ›kundgebe‹, daß Dasein und Sosein jedes Naturgebildes und Naturvorgangs überhaupt — im Unterschied von seinem bloßen Jetzthiersein und seinem bloßen Anderssein — nie und nimmer durch anderes kontingentes Sein erklärbar sei; daß es vielmehr an sich trage den Stempel der Herkunft aus einem Seienden, das durch sich und auf Grund seines Wesens ›ist‹, das alles ist eine zweifellose Behauptung der natürlichen Religion selbst. Aber es ist eine Behauptung, die Deckung findet nur und ausschließlich in den Anschauungsmaterien, welche die religiöse Weltauffassung den Tatsachen der außerreligiösen als ganz neue positive Phänomene hinzufügt. Und es ist eine Behauptung, die völlig mißverstanden wird, wenn man an die Stelle der anschaulichen Beziehungen, die in den Worten ›Spur‹, ›Fingerzeig‹, ›Werkcharakter‹, ›Ausdruck‹, ›Kundgabe‹, ›Gewirktheit‹ überhaupt gemeint sind, einen vermeintlichen Kausalschluß schiebt aus vorreligiösen Tatbeständen einer profanen Weltbetrachtung und Welterkenntnis.

Nicht in jeder Naturbetrachtung gehen diese Phänomene und anschaulichen Symbolbeziehungen der Naturdinge auf Gott hin dem Menschen auf, sondern eben nur in der religiösen, die freilich auch (historisch) die ursprünglichste und ›natürlichste‹ Naturbetrachtung ist. Jede ›wissenschaftliche‹ Naturbetrachtung ist ihr gegenüber künstlich, da sie die ursprüngliche Naturgegebenheit Stück für Stück der Phänomene beraubt, die für den besonderen Zweck, ein zu einer möglichen Naturlenkung nützliches Weltbild herzustellen, ohne Bedeutung sind.

Das aber sind jene Phänomene der natürlich religiösen Weltbetrachtung in allererster Linie. Naturwissenschaft kann sich und soll sich auch gar nicht interessieren, z. B. für das Gewirktheitsmoment (Kreatürlichkeit) und für das Wesen, d. h. das pure Was eines Naturgebildes (Idee), da diese beiden Dinge an ihm auf alle Fälle und apriori unveränderlich und für alle Lenkung der Natur bedeutungslos sind — metaphysische Konstanten, die die Wissenschaft nichts angehen. Analog wird sie aus demselben religiösen Grunde ihrer Konstitution künstlich abzusehen haben von den Bestimmungen und Zielen der Naturgebilde, von ihren Werten, schließlich selbst nach Möglichkeit von ihren Qualitäten. Und da sie sich beschränkt, die Naturgebilde nur soweit aufzufassen, als sie durcheinander eindeutig bestimmt sind, tut sie methodisch recht, — soweit, als es möglich ist — abzusehen vom Schöpfer, Herrn und obersten Lenker der Natur.

Aber wie grundverkehrt muß es nun erscheinen, zuerst jene Verminderung des Anschauungsgehaltes einer Natur, jenes künstliche Absehen von den natürlich-symbolischen Beziehungen ihrer Gebilde auf Gott — mit der Wissenschaft zu vollziehen und dann trotzdem noch zu meinen, man könne auf Grund von rein objektiv-logischen Kausalschlüssen Gottes Dasein erschließen. D. h. die Natur zuerst zu einem Leichnam pulverisieren, um dann erst auf ihr geheimstes Leben stoßen zu wollen.

Der Grundirrtum der herkömmlichen natürlichen Theologie ist hier überall derselbe. Man vermeint, zu erschließen, was man dem Was nach aus einer ganz anderen Erkenntnisquelle schon besitzt. Man schließt inner-

halb der religiösen Anschauungswelt — und dies mit Recht —, vermeint aber ihre Stoffe aus vorreligiösen Tatbeständen zu erschließen. Es ist ein analoger Irrtum, dem gemäß viele meinten, man könne aus einem puren Gegenwartsich eine Realität der vergangenen Erlebnisströme, man könne aus purem Bewußtseinsinhalt eine reale Außenwelt, aus einer fremden Körpergegebenheit ein fremdes Bewußtseinssubjekt »erschließen«, — Irrtümer, die ich anderwärts widerlegte. Was man wirklich erschließen kann, das ist — nachdem man diese Sphären »vergangenes Leben«, »Außenwelt«, eine Welt fremder Geister auf unmittelbare Weise schon besitzt — im höchsten Falle die besondere Bestimmtheit und Beschaffenheit der Realitäten dieser Sphären.

Nehmen wir als Beispiel den berühmten »Kausalschluß«, der die natürliche Theologie vermeintlich allein tragen soll.

Er hat einen vollberechtigten Sinn, wenn er sich bereits stützt auf zwei ganz unerschließbare anschauliche Wesenszusammenhänge, die in aller religiösen Weltbetrachtung notwendig enthalten sind: 1. Auf die Mitanschauung eines aus seinem Wesen heraus notwendigen absoluten Seins, die mit jeder Erfassung des Zufalls- und Kontingenzmoments irgendeines Gebildes der Natur oder der Seele mitgegeben ist. 2. Auf den Werkcharakter oder den Kreatürlichkeitscharakter jedes Naturgebildes und das symbolische, in der Sache selbst gelegene »Bedeuten«, d. h. den »Fingerzeig«, den es auf seinen Erwirker hin vollzieht; dem nachgehend ich hingeführt werde auf das Ens a se, das ich schon vor diesem Fingerzeig habe und weiß. Dieser Werkcharakter, dieses

Kreatürlichkeitsmoment ist sofort an jedem Naturgebilde hervortretend und mit Notwendigkeit hervortretend —, das ich direkt auf das Sein einer kontingenten Welt überhaupt als ›Fall‹ geistig projiziere und dann auf sein pures Was hin beschaue. Nun steht es da — dieser Baum z. B. — aus allen seinen kontingenten Beziehungen idealer und realer Art gleichsam herausgenommen in der puren Einsamkeit seines Daß und seines Was — als ob nichts sonst wäre, als es selbst. Und als Solches nun gewinnt es die geheime Sprache, die ungefragt erzählt von seinem Bewirker, von dem, was macht, daß es ist und nicht nicht ist, und daß es das ist, was es ist und nicht nur ein Solches oder ein Anderes. Diese Gewirktheit, dieser Werkcharakter ist nicht selber erschlossen, sondern ist ein anschauliches Moment an ihm, so wie — in außerreligiöser Betrachtung — ich diesen Tisch nicht erst durch Schluß als ein ›Werk‹ eines Menschen erkenne, als Menschenwerk, sondern es ihm ansehe, daß er Artefakt sei. Gewiß kann dieses Moment sehr wohl in einem Kausalschlusse eine Rolle spielen, aber nicht anders als so, daß es in die materiale Praemisse des Schlusses aufgenommen wird. Wenn Naturgebilde diesen Werkcharakter aufweisen, wenn ich weiß, es gebe ein Ens a se, so darf ich schließen, es sei dies Naturgebilde ein Werk des Ens a se.

Der Werkcharakter, der Kreatürlichkeitscharakter selbst kann genauer analysiert werden. Ich finde dann, daß der Hergang, der Prozeß der ›Realisierung‹ eines bloßen Wasgehaltes mir gegeben ist in seiner Essenz nur an einer Stelle meiner gesamten Welterfahrung, nämlich da, wo ich anschaulich schaue, wie ein Gebilde,

das ich vorher nur vorstellte unter dem erlebten Wirken meines Wollens ersteht — wenn ich z. B. ein Bild male, irgendeine Bewegung meiner Arme oder Hände so vollziehe, wie ich sie und weil ich sie vollziehen will. Ich schaue an jedem solchen Falle ein für allemal die Wesensbeziehungen: Wirklich ist etwas nur durch ein Wirken, das es erwirkt; und unmittelbares Wirken, das nicht selbst erwirkt ist, ist allein »freies« Wollenswirken. Es ist hier gar keine Rede davon, daß ich nur analogisch übertrüge eine zufällige, menschliche Wirkenserfahrung auf Realisierung und Bewirktheit eines Außermenschlichen; also auch dieses Naturgebilde, nur »anthropomorph« erklärte. Umgekehrt ist vielmehr diese meine menschliche Wollens- und Wirkenserfahrung der einzige Ort im Ganzen aller möglichen Erfahrung des Kosmos, wo ich das Wesen von Realsein (= möglicher Willenswiderstand sein), von Realwerden (= Im Wollen und durch Wollen realisiert werden) und das Wesen aller ursprünglichen und unmittelbaren Gewirktheit an einem zufälligen Faktum erfasse. Und darum brauche ich hier nichts zu »übertragen«, nichts aus dem Menschen in die Dinge hineinzuprojizieren, sondern ich schaue die Dinge von vornherein in diesen Wesensformen von Gewolltheit und Gewirktheit durch ein schöpferisches Wollen, schaue sie als Werk und Kreatur — sofern ich sie nur religiös, d. h. nicht in ihrem Abhängigsein voneinander in der Aufreihung der Raumzeitschematas, sondern als daseiend und wasseiend schlechthin betrachte.

Wenn also die religiöse Sprache »die Werke des Ewigen Ehre erzählen« läßt, wenn sie einen schöpferischen Willen, eine ewige Vernunft und Güte usw. in den Ge-

bilden der Natur »ausgedrückt«, »kundgegeben« findet, die Spuren Gottes und seine Fußstapfen in Allem dargestellt findet, so gibt sie nur eine gleichsam gegenständliche »Sprache« der Dinge selber wieder, ein meinendes bedeutendes Übersichhinausweisen der Dinge über ihr zufälliges Sein, — ein »Meinen« und »Bedeuten«, das ihnen — den Dingen phänomenal einwohnt und von dem der Mensch demütig fühlt und weiß, daß er diese grandiose Sprache nur in ärmlichen Fragmenten mit dem Geiste hören, verstehen und nachsprechen kann; die Sprache also und der Sinn der »göttlichen Worte« in den Dingen unendlich reiner, größer, vielfältiger sei, als das Maß des möglichen Verstehens und etwaigen Nachsprechens von seiten des Menschen. Was die Begriffe, die Bedeutungsintentionen und Inhalte der Wissenschaft aus diesem Sinn der Dinge auswählen für ihren Zweck — das ist nur ein minimaler Teil des Gesamtsinnes — derjenige Teil, durch den sie aufeinander so weit hinweisen, als sie durcheinander ersetzbar für gleiche mögliche technische Ziele sind, — sie zu bewegen und zu verändern.

Aber so objektiv diese Sprache ist, so entfernt ihre »Bedeutungen« davon sind, erst vom Menschen in die Dinge hineinprojiziert zu werden — da sie ja vielmehr evident über alles menschliche Verstehen hinausgehend sogar noch gegeben sind — so sehr setzt doch jedes mögliche geistige Vernehmen dieser Sprache, dieser grandiosen Erzählung der Werke von ihrem Schöpfer die religiöse Betrachtungsform der Natur schon voraus; und es ist evident sinnlos, durch logische Prozesse von einer anderen nichtreligiösen Einstellungs- und Erfassungsart erst in die religiöse hinübergelangen zu wollen.

Der Grund, warum so viele an dieser These Anstoß nehmen und sich dann immer zurückgeführt sehen auf die herkömmliche (naturalistische) rationale Theologie, ist mir indes sehr verständlich. Sie beachten zwei Dinge nicht.

Sie sehen erstens nicht den *historischen* Wesensunterschied des Zeitalters, aus dem die rationale Theologie stammt von dem unsrigen bezüglich der »Selbstverständlichkeit« und »*Nicht*selbstverständlichkeit« religiöser Weltbetrachtung. Und sie meinen, es sei mit der Behauptung, es gäbe eine besondere religiöse Betrachtungsform im Unterschiede zur wissenschaftlichen, die fernere metaphysische Behauptung schon gegeben, daß die erstere »nur« *subjektiv*, die zweite dagegen *objektiv und sachgültig* sei.

Was mit dem ersten Satze gemeint ist, ist klar. Der Mensch, solange er normal atmet und die Luft ruhig ist, weiß nichts von der Atmosphäre, in der er lebt. Erst im Sturm, erst wenn er auf hohen Bergen die Dünne der Luft bemerkt, sieht er, daß er auch vorher in dieser Atmosphäre lebte. Die rationale schließende Theologie konnte in herkömmlicher Weise entstehen und Geltung behaupten in einem Zeitalter, dem die religiöse Weltbetrachtung so *selbstverständlich* war, daß sie ihm »als« religiöse Betrachtung gar nicht *gegeben* war, sich ihm von anderen *Betrachtungsformen der Welt gar nicht scharf abhob*. Denn so »ewig« und unveränderlich die Wesenheiten der Betrachtungsformen der Welt sind als Formen eines endlichen Geistes überhaupt, so verschieden ist das tatsächliche *lebendige Gewicht*, das sie relativ zueinander im Geiste der Zeiten besitzen. Und immer ist

es je eine, die das Primat der ›Selbsverständlichkeit‹ — der scheinbaren natürlich nur — trägt. Für das kapitalistische Zeitalter des Bürgertums, das zugleich das Zeitalter eines systematischen Rationalismus ist, das aber zugleich die enge Standes-, Werdens- und Willensbedingtheit seiner Welteinstellung verkannte und seine technischen Weltbebauungspläne für eine wahre Metaphysik nahm, ist die religiöse Weltbetrachtung nicht ›selbstverständlich‹. So sehr dies religiös zu beklagen ist — einen Vorzug für die Erkenntnis der Religion hat es: Es läßt uns die religiöse Betrachtungsform und die essentielle Eigenart der religiösen Erkenntnisakte tiefer verstehen und zeigt uns auch auf diesem Gebiete die innere Grenze rationaler Schlußweisen.

Denn eine Frage müßten sich doch die Vertreter der herkömmlichen Form von natürlicher Theologie unter allen Umständen stellen — wie immer sie über die logische Gültigkeit ihrer Gottesbeweise denken: Die Frage, woher es kommen mag, daß diese Beweise, die doch wahrlich nicht verwickelt und schwierig sind, — der pythagoräische Beweis ist erheblich schwieriger und verwickelter — ohne jegliche Überzeugungskraft für den modernen Menschen sind oder für jeden Menschen, der nicht durch Tradition, Glaube oder anderweitige religiöse Erkenntnisweisen den Glauben an Gottes Dasein schon vorher besitzt. Sind diese so einfachen Beweise (Bewegungsbeweis, Schluß auf eine oberste Weltursache usw.) so klar, so evident, so sicher, wie sie ausgegeben werden — übrigens auch im Widerspruch mit so großen Autoritäten wie z. B. Newman, der sein tiefes Mißtrauen gegen diese Art ›natürlicher Theologie‹ nie verschwieg — wieso finden

sie dann die allseitige Ablehnung bei allen modernen Menschen, besser bei allen, die nicht in dieser theologischen Tradition erzogen sind? Ist es nicht ein merkwürdiger Widerspruch, daß so einfache Beweise, die sich an eine allen Menschen gleich zukommende, religiös noch völlig voraussetzungsfreie Vernunft wenden sollen, de facto psychologisch nur wirken kraft der Tradition einer engen Schule? Rationaler Anspruch und — rein traditionalistische Wirkform! Und soll nicht eben der, auch nach unserer Ansicht grundfalsche, »Traditionalismus« gerade durch die »natürliche« Theologie vermieden werden?

Ich kenne nur eine Antwort, welche die Vertreter der natürlichen Theologie in dieser Form auf diese Frage geben können. Ganz ungenügend ist die Antwort, man müßte eben das psychogenetische Werden der religiösen Überzeugung sondern von ihrer logischen Rechtfertigung, und wir muteten so den Beweisen etwas zu, was sie gar nicht sollen. Denn diese Unterscheidung ist für alle Urteile und Überzeugungen zu machen — auch mathematische, naturwissenschaftliche usw. Und doch überzeugen die Beweise in diesen Wissenssphären die Menschen auch im psychologischen Sinne. Auch hat ja diese Scheidung überhaupt eine ganz bestimmte Grenze, die man über der Freude, sie gemacht zu haben, nicht ganz übersehen darf. »Gemäß« den evidenten Gesetzen, die für Gegenstände gelten bloß weil es Gegenstände sind, ist und vollzieht sich alles in der Welt: das Sein des Steines und sein Fall entspricht dem Gesetz der Identität und den Gesetzen des zureichenden Grundes so gut wie das menschliche Denken — und zwar das wahre wie das irrige. Aber in bezug auf den menschlichen Geist haben die Gesetze doch noch eine

andere Bedeutung, die eben irgendwie »auch« psychologisch ist. Sie bestimmen und bewegen sein Denken auch — wenn er richtig denkt. Ihre ideale Geltung wird im Menschen realisiert nicht nur so wie sie im fallenden Steine realisiert werden — so daß dieser Fall als ein Schluß angesehen werden kann, dessen oberste Prämisse das Fallgesetz, dessen untere Prämisse seine Entfernung von der Erde, dessen Conclusio das Fallen des Steines ist — sondern auch so, daß sie durch ihn in seinem Denken geachtet und erfüllt werden. Und wie kommt es nun, daß diese Art der Verwirklichung im Denken den Gottesbeweisen fehlt? Wieso versagt doch die nicht ganz kleine Denkkraft des nicht in diese Schule traditionalistisch eingesponnenen Menschen unseres Zeitalters vor diesen Beweisen — vor so einfachen Beweisen?

Sinnvoll ist nur eine Antwort und die konsequenten Vertreter dieser Art von natürlicher Theologie geben sie auch. Sie lautet: die Beweise sind einfach, vollständig klar und evident: aber der Wille des modernen Menschen, — der »sündige« Wille, der Wille, dessen Interesse die Nichtexistenz Gottes ist, oder doch der Nichtbestand eines sicheren Wissens um diese Existenz, sträubt sich gegen die Annahme des vollen und klaren Lichtes dieser Beweise. Ich bin weit entfernt, die Kraft dieses Argumentes zu verkennen und ich habe seine Bedeutung für das Verständnis z. B. der sittlichen Selbsttäuschungen selbst breit entwickelt[1]. Hier aber scheint mir seine Kraft vollständig zu versagen. Denn erstens ist es ja gar nicht wahr, daß diese Beweise nur ohne Überzeugungskraft seien für Gemüter, die dem Atheismus oder dem Pantheismus bereits zuge-

[1] S. »Vom Umsturz der Werte«, II. Bd.

neigt sind oder bei denen sich dieses negative Interesse irgendwie nachweisen läßt. Sie sind es vielmehr ebenso sehr, wenn nicht noch mehr für solche, die von tiefster Gottesliebe erfüllt sind und die ebensosehr an das Dasein Gottes wie an die Möglichkeit eines »sicheren Wissens« von diesem Dasein glauben. Man hüte sich daher vor diesem gefährlichen und auch moralisch überaus zweifelhaften Argumente — vor diesem Argumente ad hominem, das die Weite der Katholizität auf die Traditionen einer engen Schule zu verengen geeignet ist. Der Vorwurf eines sündigen Willens zum Atheismus, ist — wo er sich nicht auf bekannte und erweisbare Tatsachen stützt und generell in einer Frage gemacht wird, die ausschließlich Sache der Vernunft ist, nicht weit entfernt vom Charakter leichtsinniger Verleumdung. Auch da, wo dieser Vorwurf oder die geforderte psychologische Erklärung der Unwirksamkeit logisch einfacher und evidenter Beweise nicht den Individuen als solchen gemacht wird, sondern diese fehlende Überzeugungskraft geschoben wird auf eine verkehrte neuzeitliche Denktradition, an deren Anfang nur der sündige Wille stand und in die der moderne Mensch persönlich schuldlos hineinwuchs — also auf eine Art partieller Erbsünde — kommt ihm keine Berechtigung zu. Denn so richtig diese Erklärung für das mangelnde Interesse für die natürliche Theologie überhaupt in der »wissenschaftlichen« Philosophie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts — im offensichtlichsten Gegensatz zu der weit echteren und im guten Sinne »wissenschaftlichen« Philosophie z. B. des 17. und 18. Jahrhunderts ist, so falsch ist sie doch für die mangelnde Überzeugungskraft dieser Form von natürlicher Theologie.

Das schwere Rätsel bleibt also. Warum haben diese Beweise von allen Methoden der Rechtfertigung und Begründung so gar keine Wirksamkeit, zu rechtfertigen und zu begründen — außer da, wo sie die Tradition unnötig macht?

Ich antworte auf diese Frage nicht so wie schon Kant, der — ohne Grund — die Seinsgültigkeit des Kausalprinzips in Frage zog und — wie ich hier nicht zeigen will — die Gottesbeweise fälschlich logisch widerlegt zu haben meinte. Diese Beweise behalten vielmehr Kant gegenüber ihr volles Recht und ihren tiefen Sinn, wo es sich um Attribute Gottes handelt. Das Kausalprinzip — von Kant mit dem Prinzip der Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen nach einer Regel der Zeitfolge verwechselt — ist ein allgültiges einsichtiges, seinsgültiges Prinzip für das Werden (auch das zeitfreie Werden) jedes Realen, dessen Dasein nicht aus seinem Wesen (objektiv) folgt.[1] Ich behaupte nur, daß Sein und Gültigkeit dieser Beweise noch etwas anderes voraussetzt als die formalen Gesetze der Logik, das Kausalprinzip und die Tatsachen der Erfahrung im induktiven Sinne: die wesensmäßige Umspanntheit dieses beweisenden Denkens durch die religiöse Betrachtungsform der Welt und die besonderen Wesenstatsachen und Wesenstatsachenzusammenhänge, die in dieser Betrachtungsform und nur in ihr »gegeben«

[1] Ganz unmöglich ist die Position jener Neuscholastiker, die das Kausalprinzip als unmittelbar oder mittelbar (beweisbares) »denknotwendiges« Prinzip zu erweisen suchen, die Gültigkeit der denknotwendigen Prinzipien für das extramental Seiende darauf zurückführen, daß Gott Denken und Sein füreinander eingerichtet habe (Präformationssystem), gleichwohl aber das Dasein Gottes aus dem Kausalprinzip beweisen wollen. Es sollte nicht gesagt werden müssen, daß hier ein glatter Beweiszirkel vorliegt.

sind. Ja ich behaupte ganz allgemein: für jede Wesensregion des Seins gibt es einsichtige materiale Wesenszusammenhänge (apriori) gegenüber aller positiv-induktiven Erfahrung und eine wesensgesetzlich zu ihrer möglichen Anschauung gehörige Aktklasse, durch deren Hinzunahme zu den Gesetzen der »reinen« Logik die Logik und die materiale Ontologie des betreffenden Seinsgebietes erst vollendet wird. Also gibt es auch einsichtige seinsgültige Axiome und Kategorien der religiösen Anschauungs- und Erkenntnisform — die aber nur einsichtig für uns werden können, wenn wir das ewige Wesen dieser Anschauungsweise in uns verwirklichen — wenn wir den »religiösen Akt« erwecken und uns üben, die Welt religiös aufzufassen. Es gibt also insofern eine Seinslogik des religiösen Denkens, die zwar wie alle und jede Logik die reine formale Logik und Gegenstandstheorie in sich enthält, die aber über die Prinzipien dieser hinaus auf ontischen Wesenseinsichten der religiösen Seins- und Gegenstandssphäre mit beruht — auf Einsichten, die nie und nimmer zu gewinnen sind an einer außerreligiösen Seinssphäre. Wenn also z. B. ein Naturgebilde erfaßt ist »als« Fall eines kontingenten Daseins überhaupt, »als« daseiend und et-wasseiend überhaupt, als ursprünglich gewirktes Reales (als »Kreatur«), als Etwas bedeutend, das nicht in seinen bloß relativen Bedeutungsbeziehungen sei es für uns Menschen, sei es für andere kontingente Gebilde, aufgeht, sondern als bezogen auf seine eigene und der Welt »Bestimmung«, so treten die Phänomene erst hervor, die gegenüber den nur formalen logischen Gesetzen und ontischen Wahrheiten überhaupt die materialen Wesensprämissen, die spezifisch religiösen

Sinn- und Denkgesetze darstellen, unter denen jene Beweise erst sinnvoll werden und Überzeugungskraft erlangen. Und nicht mangelnde Denkkraft, nicht der »sündige Wille«, nicht historische Gewohnheit richtet für den Menschen außerhalb jener engen Theologenschule diese sonderbare Schranke auf zwischen den Gottesbeweisen und seiner Vernunft, sondern das vollständige Übersehen des ganzen Gebietes der Wesensontologie des Heiligen und des absoluten Seins — ein Gebiet, das erst das vermittelnde Glied bildet zwischen Religion und sonstiger rationaler Erkenntnis und das für alle religiöse Erkenntnis Fundament ist. Daraus folgt aber auch ein einfacher pädagogischer Satz über die mögliche Überzeugungskraft der »Gottesbeweise«. Bedingung dieser Überzeugungskraft ist 1. Schaubarmachung der religiösen Urphänomene, die von keiner anderen Phänomenklasse ableitbar sind, 2. bewußte Übung des modernen Menschen in der essentiell dem Bewußtsein zugehörigen, und nur für die moderne Welt stark verdunkelten religiösen Weltauffassung — nach genauester Umgrenzung der religiösen Aktarten, durch die sich diese Weltanschauung vollzieht und allein vollziehen kann. Nur diese Methode verspricht nach meiner Erfahrung die Schranke zu beseitigen, die zwischen Gotteserkenntnis und moderner Bildungswelt gähnt. Und nur diese Theorie über das Wesen der Religion erklärt zugleich — obzwar sie nicht um dieser Erklärung willen gesucht und gefunden wurde — psychologisch die Unwirksamkeit der bisherigen Form der Religionsbegründung.

Merkwürdig über die Maßen ist es, daß eine solch neue Gestalt natürlicher Theologie, eine Gestalt, die sich

auf die natürliche Religion selbst stellt und nicht die letztere als bloß »naive« natürliche Theologie zu begreifen meint, so vielen, die der alten Tradition der Schule folgen, als »unsicher« gilt, als »schwankendes Fundament« für die Gotteserkenntnis und Gottesgewißheit. Kann denn die Religion — auch subjektiv die wurzeltiefste aller Anlagen und Potenzen des menschlichen Geistes — auf einer festeren Basis stehen als — auf sich selbst, auf ihrem Wesen? Alle besondere religiöse Erkenntnis auf dem Wesen eben der religiösen und keiner anderen Art von Erkenntnis? Wir haben in einem Aufsatz dieses Bandes schon für die Philosophie den Nachweis erbracht, wie wesenswidersinnig und historisch widersinnig es ist, sie — die Königin der Wissenschaften — unter die »Wissenschaften« zu zählen. Und warum soll die Religion nicht stehen — eben auf der Religion im Sinne ihres ewigen Wesens? Wie sonderbar ist doch das Mißtrauen in die Eigenmacht, die Eigenevidenz des religiösen Bewußtseins, das sich darin bekundet, daß seine ersten und evidentesten Aussagen auf etwas anderes »gestellt« werden sollen als auf den Wesensgehalt der Gegenstände eben dieses Bewußtseins selbst? Soll das Fundamentalste auf ein weniger Fundamentales gestellt werden? Nicht dieser Versuch, der schon vom Mißtrauen in die Religion und von einer Verkennung ihres Wesens ausgeht, ist es, der uns nötig ist, sondern der (nur der wahren Stellung der Religion im Geiste des Menschen auch subjektiv entsprechende) psychologische und historische Nachweis, daß alle primären Veränderungen menschlicher Weltanschauungen, Philosophierichtungen, Lebens, Arbeitssysteme, auch die Veränderungen aller ethischen, poli-

tischen, ökonomischen Daseinssysteme in vorangehenden Änderungen religiöser und religiös eigengesetzmäßiger Änderungen gegründet sind (sei es in die Richtung auf das Wahre oder auf das Falsche). Eben da die religiösen Akte die wurzeltiefsten, einfachsten, persönlichsten, undifferenziertesten Grundakte des menschlichen Geistes sind — ihr je intendiertes Gottsein aber Fundament alles übrigen Seins, so müssen auch Variationen in diesem Zentrum des Menschen für alle anderen menschlichen Erkenntnis-, Kultur- und Arbeitsformen zum wenigsten einen Spielraum abstecken auf alles je in dieser religiösen Anschauungsart »Mögliche« der genannten außerreligiösen Dinge.

So begreifen wir es wieder sehr wohl, daß es den geistigen Führern der Kirche des 13. Jahrhunderts scheinen konnte, der natürlichen Religion gäbe die von ihnen entwickelte rationale Theologie ein sicheres Fundament.

Dieses Zeitalter des aufstrebenden bürgerlichen Rationalismus forderte eine Rechtfertigung der natürlichen Religion vor dieser neu erwachten und zur Arbeit an der Welt sich spannenden Kaste des europäischen Stadtbürgertums. Nicht durch Vernunft allein, nur »auch« für die Vernunft gültig sollen die letzten Grundlagen unseres Wissens um Gott zunächst nachgewiesen werden. Die Kirche verbeugt sich in der neuen Theologie des Thomismus vor der neuen geistigen Bewußtseinsform eines neuen Zeitalters, des Zeitalters des jungen, aufstrebenden Bürgertums, sie verbeugt sich in der gegenüber der Patristik neuartigen thomistischen Form der Scheidung von Vernunft und Gnade, natürlicher und Offenbarungsordnung. (Denn die Scheidung selbst gehört

zum Wesensbestande der christlichen Kirche und war auch der patristischen Zeit gegenwärtig.) Sie durfte sich wohl verbeugen: denn der bürgerliche Rationalismus und das Bürgerethos, sie waren noch vollständig eingebettet in die religiöse Weltbetrachtungsart überhaupt und noch tief in die nährenden Kräfte einer überragenden, universalen christlichen Tradition. Aber wie grundsätzlich verschieden ist gegenwärtig die Lage! Diese Einbettung — diese doppelte Einbettung — fehlt der gesamten modernen Welt. Und dazu steigt der Typus Mensch, der dieser Bewußtseinsform entsprach, steigen die ihm entsprechenden Ideale, Lebensformen, Institutionen nicht wie seiner Zeit empor, sondern sie steigen langsam zu Grabe. Eben das ist uns selbstverständlich geworden — fast automatische Gewohnheit — was damals in der rationalen Erziehungszeit der Völker Europas dem Menschen ein Neues, erst zu Übendes war: Gutes Schließen, Beweisen, mittelbares Denken, Rechnen. Eben das ist uns ferne und immer ferner gerückt: die religiöse, ja die absolute Daseins und Wertbetrachtung überhaupt und die Geltung und Existenz einer einsichtigen Seins- und Wertordnung. Nicht weil der moderne Mensch zu wenig Denk- und zu wenig Schlußkraft hätte, leuchten ihm die Gottesbeweise der herkömmlichen Form nicht ein: Sondern darum leuchten sie nicht ein, weil er an Beweise subtilere Anforderungen stellt, als sie hier erfüllt sind und weil ihm die Anschauungsmaterien und -formen fehlen, auf die sich diese Beweise — heimlich — stützen.

Aber es besteht — wie ich oben sagte — noch ein zweiter Hauptgrund für die Stellungnahme derer, die an der herkömmlichen Art von natürlicher Theologie fest-

halten. Sie halten schon die Annahme einer besonderen Wesensklasse religiöser Erkenntnisakte und einer religiösen Betrachtungsform der Welt für ein Zugeständnis an den Subjektivismus und folgern daraus, daß eine natürliche Theologie, die sich auf eine Theorie dieser Akte und ihrer Wesensmaterien aufbaue, unsicher und unbestimmt werden müsse, daß ihre Sätze und Thesen der strengen Gegründetheit in der Sache verlustig gingen.

Diese Annahme wäre nun prinzipiell richtig und unwiderlegbar, wenn die heimlich gemachte Voraussetzung dabei wahr wäre, — die Voraussetzung, der religiöse Akt in all seinen spezifischen Arten und Formen sei nur ein Geschehen auf der Seite des Subjekts und es entspreche ihm nicht eine ursprüngliche Aktmaterie und ein selbständiger, vom Subjekt unabhängiger absolut seiender Gegenstandskreis — ja sogar der einzige, in keiner Weise auf die Existenz des Subjekts daseinsrelative, sondern ihm gegenüber daseins- und wertabsolute Gegenstand. Das letztere aber ist es, was wir behaupten. Die essentiellen Bestände, die jedem Gegenstande eines religiösen Aktes zukommen und aus denen sich dieser Gegenstand aufbaut, sind in keiner Weise »zuvor« enthalten im Gebiet aller sonstigen »Erfahrung«. Sie sind nicht daraus irgendwie »herausgenommen«, »abstrahiert« oder durch besondere Verarbeitung und Synthesen aus den Elementen der außerreligiösen Erfahrung aufgebaut. Es handelt sich also nicht um eine Betrachtungs- oder Erkenntnisform in dem Sinne, daß dieselbe Materie oder dieselben Urphänomene auch in eine andere Betrachtungsform eingehen könnten, — eine Betrachtungsform,

die also nicht die religiöse ist —, daß sie gleichsam bei identischem Gehalt nur die *Form* der Betrachtung wechseln könnten; oder gar, daß die Materien der religiösen Akte irgendwie entnommen wären dem Gehalte vorreligiöser Betrachtungsformen. Vielmehr eröffnet dem Menschen schon der primitivste Akt vom Wesen des religiösen Aktes einen Ausblick in eine *gegenständliche* Seinsschicht und in essentielle, dieser und *nur* dieser zukommende Anschauungs-Materien, die dem Menschen sonst ganz und gar verborgen sind und notwendig verborgen sind — so wie einem Wesen, das nicht der Funktion des Sehens und Hörens teilhaftig wäre, verborgen wäre das Wesen von Farbe und Ton und damit ebensowohl die scheinbare als die ganze »wirkliche« Farben- und Tonwelt. Es besteht also ein wesensgesetzlicher Zusammenhang zwischen *religiösem* Akt und *religiöser Gegenstandssphäre*, nicht im Sinne einer oder irgendeiner Art der Abhängigkeit (Seins oder Geltungsabhängigkeit) des Gegenstandes vom religiösen Akt, sondern nur ein Zusammengehörigkeitszusammenhang der spezifischen *Wesen* von religiösem Akt und religiösem Gegenstand. Zusammenhänge dieser Art bilden ja noch keine »Ausnahme«, sondern durchwalten — wie die phänomenologische Philosophie zeigte — das *gesamte* Gebiet unseres Erkennens, Fühlens, Wollens mit den ihnen entsprechenden Gegenstandskorrelaten. Ganz abgesehen z. B. von allen positiven Sinneseinrichtungen des Menschen und irgendwelcher Tiere gehört es zum Wesen der Farbe, in der Funktion des *Sehens* gegeben zu sein — auch der vorgestellten Farbe — des Tones im Hören, aber auch einer »Gefahr« im Fürchten, eines Wertes im Fühlen

von Etwas usw. Und der Schluß auf eine Existenzabhängigkeit des Gegebenen von dem Akt, durch den es gegeben, ist in allen diesen und analogen Fällen gleich irrig. So also ist uns das Absolutsein eines Gegenstandes oder seiner Verwurzelung in der Absolutsphäre des Daseins, ferner der Wert des »Heiligen« mit all seinen reichen Unterarten und Momenten, nur und ausschließlich im religiösen Akte gegeben und uns nur in ihm geboten.

Aber nicht nur ist es irrig, mit dem Gedanken einer religiösen Betrachtungsform den Gedanken einer Existenzabhängigkeit des religiösen Gegenstandes zu verbinden: Es ist vielmehr gerade dem religiösen Akte — und sogar in letzter Linie ausschließlich dem religiösen Erkenntnisakte (und keiner Art anderer Erkenntnisakte) spezifisch eigentümlich, nur durch ein Sein und durch einen Wert befriedigt zu werden (d. h. nach seiner Wesensintention »erfüllbar« zu sein), das von keinem anderen Seienden oder Werthaften abhängig existiert und von dem alles andere, auch noch die Existenz des erkennenden Subjekts als des Trägers des religiösen Aktes selbst »abhängig« ist. Es gibt mannigfache Stufen der Daseinsrealität der erkennbaren Gegenstände auf die besondere Organisation des erkennenden Subjekts — nicht weniger, sondern *mehr* als Kant annahm, wenn er die Gegenstände in die drei Schichten subjektiven Seins, objektiver Erscheinungsrealität, Dingansich sondert. Die Erkenntnistheorie hat sie genau zu scheiden und es ist eine ihrer wichtigsten Aufgaben, dies *richtig* zu tun. Die Absolutheitssphäre des möglichen Daseins aber ist *ausschießlich* die Sphäre des religiösen Aktes. Die religiöse Aktklasse ist also die einzige essentielle Aktklasse, bei der ein Aktvollzug auch

noch abhängig ist und sich abhängig weiß von dem Gegenstande, den er intentioniert. »Alles Wissen um Gott ist ein Wissen durch Gott« — das ist ein Wesensaxiom des religiösen Akts.

Schon aus diesen Gründen ist also diese Gefahr des »Subjektivismus« hier ganz ausgeschlossen. Sie droht weit tiefer und eingreifender, wenn es beim Wissen um Gott ankäme auf die schließliche Willkür, ob besondere Schlüsse vollzogen werden oder nicht.

Wie konnte dieser Tatbestand verkannt werden? Er konnte es dadurch und — sinnvoll — nur dadurch, daß die Philosophen und Theologen, die im Laufe des 19. Jahrhunderts Theorien vom religiösen Akte als spezifischer Erfahrungs- und Erkenntnisquelle gegeben haben, ihre Gedanken im Gewande einer schon subjektivistischen Philosophie überhaupt entwickelt hatten und daß man dieses Gewand oder daß man ihren ganz allgemein — und nicht nur für die Religion, sondern auch für alle Erkenntnis — falschen philosophischen Standpunkt verwechselte mit dem relativen Wahrheitskern ihrer Lehren für die Religion im besondern.

Dieser allgemeine Subjektivismus, er ist ein Kind — historisch gesehen — des Protestantismus; keineswegs aber gilt dies für die Lehre vom religiösen Akt, als besonderer Quelle für die materialen Bestände natürlicher religiöser Erkenntnis.

Vielmehr finden wir diese Lehre — ohne die Irrungen des modernen Subjektivismus — breit und reich ausgeführt schon bei einer großen Anzahl von Vätern der Kirche, besonders den griechischen Vätern unter dem Namen des »religiösen Sinnes«, worunter verstanden ist,

es gäbe ohne positive Offenbarung ein besonderes Äußerungs- und Auffassungsorgan der menschlichen Seele, durch das sie in einem lebendigen Kontakt stehe und — unter geeigneten Bedingungen des Lebens auch sich in ihm stehend reflektiv wissen könne — mit Gott. Und erst hinterher verarbeite sie das in diesem lebendigen Kontakte Gegebene mit dem Verstande, um zu bestimmten Urteilen über Gottes Dasein und seine Attribute zu gelangen. In neuerer Zeit hat besonders der verdienstvolle französische Oratorianer Gratry im ersten Bande seines lesenswerten Werkes »La connaissance de l'âme« diese Stellen der griechischen Väter zusammengestellt. Sehr eingehend findet sich dieselbe Lehre behandelt in dem großen theologischen Werke des ausgezeichneten Thomassin, an dessen große Gelehrsamkeit sich auch Gratry hier anlehnt. Auch die gesamte augustinische Richtung der mittelalterlichen und neueren Philosophie und Theologie bis zu Newman — der in diesen Fragen durchaus auf ihrer Seite steht — hat stets den Satz festgehalten, daß die Seele, sofern sie alles »in lumine Dei« erkennen und lieben könne, einen direkten und unmittelbaren Kontakt mit dem Allichte besitze, den sie sich ins reflexive Bewußtsein bringen könne. Erst Thomas von Aquino hat aus diesem »in lumine« entschlossen ein nur objektiv kausal gemeintes »per lumen« machen zu dürfen gemeint und dadurch die gegenwärtige Richtung des Gottesbeweises der natürlichen Theologie vorbereitet.

Wir werden an anderer Stelle diese in ihrer Ausgestaltung sehr verschiedenartigen Lehren in ihrem geschichtlichen Werdegang und Sinn genau entwickeln. Und wir hoffen auch zeigen zu können, daß auch bei Thomas von

Aquino noch Spuren von Zugeständnissen an diese Richtung der Gotteserkenntnis in weit größerer Anzahl vorhanden sind, als es die moderne thomistische Schule zuzugestehen geneigt ist. Hier kam es uns nur darauf an, zu zeigen, daß sich auch eine natürliche Theologie in unserem Sinn mit Fug und Recht stützen kann auf einen wahrlich nicht unverächtlichen Strom einer großen geistigen Tradition.

Ganz erheblich anders stehen indes die Dinge bei den aus der modernen Philosophie erwachsenen Versuchen, eine besondere materialspendende Anschauungsquelle für die Gotteserkenntnis nachzuweisen. Da sie — im wesentlichen — auf protestantischem Kulturboden erfolgten und von protestantischen Philosophen und Theologen unternommen wurden, erfolgten sie auch in den Gedankenresten der auf protestantischem Boden erwachsenen mehr oder weniger subjektivistischen Philosophie.

Und hier ist niemand zu nennen, der diese Lehre (und die ihr entsprechende apologetische und missionierende Praxis) — trotz sonstiger großer philosophischer Verdienste — insbesondere für die katholische Welt, aber auch, wie wir meinen, in ihrem wahren Sinne und Werte überhaupt so tiefgehend in Mißkredit brachte wie Schleiermacher und alle von ihm abhängigen, später stark mit kantischen Voraussetzungen sich vermischenden Strömungen.

Es ist hier nicht der Ort, eine allseitige Kritik seiner Religionstheorie zu geben — so wie er sie zuerst in den Reden[1], später in seinen dogmatischen Schriften entwickelt. Aber es genüge, die in diesen Zusammenhang gehörigen Hauptirrtümer aufzuweisen, in die er seine im Kerne be-

[1] F. E. D. Schleiermacher: Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799, »Der christliche Glaube«, 2. Bd. Berlin 1821-22.

rechtigte und wahre These von der Selbständigkeit der Religion ebensowohl gegenüber der Moral als der Wissenschaft und Philosophie so unheilvoll verflochten hat.

1. Schleiermachers erster und tiefster Irrtum besteht darin, daß er seiner Erkenntnisquelle »Anschauung und Gefühl« für das Ewige keinen anderen Gegenstand zu geben weiß als »das Universum« — das Universum, das als Totalität erfaßt im Menschen ein »Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit« hervorbringe. Nun ist aber das materiale Seins- und Gegenstandsgebiet des religiösen Bewußtseins von vornherein und schon in den primitivsten Religionen ein eigenes und selbständiges, vom »Universum« und seinem gesamten Inhalt wesensverschiedenes: das Seins- und Wertgebiet des Göttlichen und Heiligen, das immer erst sekundär in irgendeine Form der kausalen oder symbolischen Verbindung mit der Welt gebracht wird. Die nicht schlußmäßige, an jedem Einzelfalle eines kontingenten Seienden vollziehbare Wesenseinsicht, es gebe auch ein ens a se = ens a nihilo, — ferner ein Daseiendes —, dessen Dasein aus seinem Wesen folgt und es sei dieses Daseiende verschieden von der Welt, ist hier von vornherein ebenso übersehen, wie die spezifische Wertart des »Heiligen« und ihre Nichtzurückführbarkeit auf alle Arten anderer Werte. Schon damit ist die Theorie Schleiermachers mit Pantheismus (Weltvergottung) ebenso irrig verflochten wie mit dem Subjektivismus — insofern die Religion nicht ein ontisches ursprüngliches Gebiet hat (Gott), sondern nur als subjektive Betrachtungsform eben derselben Tatbestände (des »Universums«) erscheint, die auch Gegenstände außerreligiöser Erkenntnis sind.

2. Der zweite Irrtum ist, daß der Gegenstand der Religion zu dem sog. »Gefühle schlechthiniger Abhängigkeit« nicht in eine intentionale, kognitive, sondern in eine nur kausale Verbindung gebracht wird. Sehr richtig urteilt Rudolph Otto in seinem für alle Fragen der natürlichen Theologie höchst bedeutsamen und im beschreibenden Teile tiefgreifenden Buche: »Das Heilige«, Breslau 1917, S. 10: »Der andere Fehler der Bestimmung Schleiermachers ist, daß er überhaupt nur eine Kategorie religiöser Selbstwertung (nämlich Abwertung) entdeckt und durch sie den eigentlichen Inhalt des religiösen Gefühls bestimmen will. Unmittelbar und in erster Hinsicht wäre das religiöse Gefühl nach ihm ein Selbstgefühl, ein Gefühl einer eigentümlichen Bestimmtheit meiner selbst, nämlich meiner Abhängigkeit. Erst durch einen Schluß, indem ich nämlich hierzu eine Ursache außer mir hinzudenke, würde man nach Schleiermacher auf das Göttliche selbst stoßen. Das ist nun völlig gegen den psychologischen Tatbestand. Das Kreaturgefühl ist vielmehr selber erst subjektives Begleitmoment und Wirkung eines anderen Gefühlsmoments, welches selber zweifellos als erstes und unmittelbar auf ein Objekt außer mir geht«. Mit diesen Worten hat R. Otto durchaus einen Nerv des falschen Schleiermacherschen Subjektivismus getroffen. Als wir sein tiefes, schönes und die Probleme der Religionsphänomenologie — seit Jahren wieder einmal — ernstlich förderndes Buch lasen, haben wir es mit Staunen erlebt, wie ganz unabhängig vorgenommene Untersuchungen — die seinigen und die meinen — zu streng analogen Resultaten gelangen müssen, wenn sie sich nur möglichst naiv und unbekümmert durch traditionelle Schultheorien der Führung durch die

Sache selbst überlassen. Erst vom Kap. 19 ab, wo Otto sich bemüht, das »Heilige« als Kategorie a priori in dem Sinne aufzuweisen, den Kant dem Kategorienbegriff gegeben hat, belastet er seine schönen Untersuchungen mit einer Theorie, die wir für falsch und widerlegt erachten — nicht nur auf diesem Gebiete, sondern wo immer sie zu scheinbarer Erklärung außer- und übersinnlicher Gegebenheiten in dem Felde der Wahrnehmungs- und Anschauungsgegenstände auftritt. Auch abgesehen von dieser Einstellung seiner Ergebnisse in eine falsche Philosophie, die alles dasjenige durch synthetische Bewußtseinstätigkeit zu den Gegebenheiten der »Empfindung« hinzugetan wähnt, was sie im Inhalt der sog. »Empfindung« nicht findet, verharrt Otto in dem Schleiermacherschen methodischen Irrtum, die anschaulichen Urphänomene des religiösen Bewußtseins, die für alle konstruktive Theologie und für alle und jede Art religiöser Spekulation den unableitbaren Stoff, aber auch nur den Stoff, hergeben, auch in concreto isolieren zu wollen, — isolieren nämlich von den Beständen, die sie mit den ganzen übrigen Tätigkeiten und Inhalten des Geistes eingehen. So glaubte ja auch Schleiermacher, die Religion auf je isolierte »Intuitionen«, »Gesichte«, »Gefühlserlebnisse« in den »Frommen« — ohne Berücksichtigung des wesensmäßigen Kollektiv- und Gemeinschaftscharakters der religiösen Erfahrung wieder zurückschrauben zu dürfen und damit alles System, ja alles Dogma, jede Art gedanklicher Fixierung als »Verunstaltung« jener Urbestände ansehen zu sollen. Analog meint auch Otto angesichts der von ihm zergliederten »Intuitionsinhalte«, die den christologischen Dogmen zugrundeliegen, besonders der Intuition des »bedeckenden

und sühnenden Mittlers« in Christo: »Nicht daß solche Intuitionen in christlicher Glaubenslehre überhaupt vorkommen und eine zentrale Stellung haben, ist zu tadeln — sie können gar nicht anders — sondern daß man ihren Charakter als freier Intuitionen aus Divination verkennt, daß man sie dogmatisiert, theoretisiert und aus dogmatischen Notwendigkeiten deduziert, daß man sie verkennt als das, was sie sind: freischwebende Äußerungen und Ausdrucksversuche des Gefühls, und daß man ihnen einen Nachdruck verleiht, der sie ungebührlich in den Mittelpunkt des religiösen Interesses rückt, den doch nur eines einnehmen darf: Das Gotteserlebnis selbst«. (S. 179). Hier trennt uns wieder eine Welt von Otto und kaum verstehen wir, wie er nach so klarer Erkenntnis der Irrtümlichkeit des Schleiermacherschen Subjektivismus hier wieder reden kann von »freischwebenden Äußerungen und Ausdrucksversuchen des Gefühls« — als seien es nicht feste ontische Charaktere absoluter Heiligkeit an Christi Person selber, die diese Intuitionen nur auffinden, entdecken — nicht aber gestalten und konstruieren. Und ebensowenig begreifen wir, wieso diese den puren Anschauungsgehalt der Religion allein vermittelnden »Intuitionen« nicht ganz ebenso der rationalen und systematischen Bearbeitung, also auch der »Dogmatisierung« und »Theoretisierung« sollen unterworfen werden, wie alle Anschauungsgehalte z. B. in den sonstigen »Wissenschaften«. Was würde Otto sagen von der Forderung etwa an die Astronomie, sie solle das systematische Gedankenbild eines nach strengen Gesetzen und auf feste Konstanten gegründeten Weltgebäudes, das sie im Laufe der Jahrhunderte schuf, wieder abbrechen zugunsten der isolierten

Beobachtungsinhalte am Himmel und an den Meßinstrumenten, die zur Schöpfung dieses Bildes als Materie notwendig gewesen sind? Welch ein Nonsens! Otto verfällt hier demselben Fehler wie Schleiermacher (unbesehen anderer, die ich hier nicht aufführe): Er macht aus seinem Ergebnis eines theoretischen Versuches, sich der in der Gegebenheitsordnung ursprünglichsten Gehalte der religiösen (hier der positiv christlichen) Anschauungsgegenstände durch einen von den Dogmen ausgehenden Reduktionsprozeß zu bemächtigen, — einen Prozeß, der an den immer schon gestaltet und theoretisiert vorliegenden Dogmen vorgenommen wird, — eine konkrete Religion, die für sich existieren soll. Er glaubt ferner (darin echt lutherisch), es müsse hier das nach seiner Meinung genetisch Frühere (Urchristentum) auch das Höhere und Bessere, Vollkommenere sein; und er macht die anschaulichen (nicht angeschauten) materialen, vorlogischen Gehalte der Dogmen, die als solche durchaus objektive Bestände, Glaubensgutmaterien für die religiöse Gemeinschaft sind, zu bloß subjektiven Bewußtseinsreaktionen von Individuen — zu Reaktionen, von denen man nun gar nicht mehr angeben kann, wogegen sie eigentlich reagieren und warum sie so reagieren und nicht anders. Denn das Glaubensgut ist bei ihm ja — weggezogen, jenes Objektive, in bezug auf das diese Reaktionen allein erfolgen können, indem es — vermeintlich — erst aus diesen Reaktionen als deren noch leerer Zielpunkt X soll abgeleitet werden.

3. Der dritte Irrtum Schleiermachers (im großen ganzen auch Ottos) ist, daß der religiöse Akt ganz einseitig vorwiegend als Gefühl bestimmt wird — ja sogar als zuständliches, je durch das Universum gewirktes Gefühl.

Hierdurch werden die im religiösen Akt eingeschlossenen und sogar ihn leitenden Akte einer unmittelbar anschauenden Vernunft zugunsten der wertgerichteten Gemütsakte — die der religiöse Akt in concreto gleichfalls enthält — im Widerspruch zum wahren Sachverhalt ausgeschlossen — und dies unter der falschen philosophischen Voraussetzung, es gebe nur mittelbar schließende und nicht auch eine unmittelbar wesensanschauende Vernunft — wie sie doch schon Aristoteles richtig gelehrt hatte, wenn auch mit unvollständiger Begründung. Die Vernunftidee eines unendlichen Seins — wie sie im Ens a se schon mitgesetzt ist — kommt hierdurch nicht zu ihrem Rechte. Ja, die ganze auf diese Lehre aufgebaute natürliche Theologie erhält hierdurch ein falsches »irrationalistisches« oder doch arationales Gepräge. Auch dies ist historisch zu verstehen. Da sich Schleiermacher — hierin mit der Romantik einig — vor allem gegen die Religionstheorie der Aufklärung wendet und mit den Rationalisten der Aufklärung eben darin noch zusammengeht, daß er die ganze Sphäre eines unmittelbaren Denkens und der Intuitio nicht kennt und alles Denken = mittelbares und schließendes Denken setzt, mußte er dazu kommen, die ganze, ja die primäre Verwurzelung des religiösen Bewußtseins in der noch von der technischen Zielsetzung der »Wissenschaft« freien Vernunft zu verkennen.

4. Mit diesem Irrtum ist aber auch ohne weiteres der andere Irrtum verbunden, daß die so wichtigen wertkognitiven Gemütsakte in ihrer ursprünglichen und intentionalen (also nicht kausalen) Grundbeziehung auf die Wertseite des Göttlichen, — auf das Heilige — mit den »Gefühlen« (oder doch einer besonderen Art von »Gefühl«) gleichgesetzt

werden, d. h. mit Bewußtseinszuständen des Subjekts, die ihrem Wesen nach weder Aktnatur besitzen noch intentionale ursprüngliche Gerichtetheit auf einen Gegenstand, noch endlich kognitive (erkennende) Bedeutung. Daß alle religiösen »Gefühle« nur nachträgliche Reaktionen sind, die durch die lebendige Berührung mit der objektiven seienden Gegenstandssphäre der Religion ausgelöst wurden, wie sie sich schließlich im Dogma als der fides, quae creditur verkörpert — diese wichtigste wahre Grundansicht des religiösen Objektivismus wurde durch diesen Irrtum nicht nur verkannt, es wurde sogar diese Wahrheit in das Gegenteil verkehrt, in das Gegenteil, das sich in dem ganz schweren Irrtum Schleiermachers ausspricht, es seien die Dogmen der Religionen überhaupt nur nachträgliche »Beschreibungen frommer Gefühlszustände«. Demgegenüber wissen wir nichts sicherer, als daß Reflexion auf »fromme Gefühle« mit lebendiger Religion nichts zu tun hat[1]; daß ferner auch die naiven, einfach erlebten frommen Gefühle nur erblühen und in die Tiefen des Menschen wachsen können durch die ursprüngliche Nahrung und immer neue Erweckung, die sie in regster Erkenntnis und im Gebetsverkehr mit der objektiven Sphäre der Glaubens- und Gnadengüter erhalten. Auch die spezifisch religiösen Gemütsakte, in deren gegenständlich gerichteten Vollzug sich die Wertseite des Göttlichen erschließt und auftut, sind von allem, was Schleiermacher, »fromme Gefühle« nennt, wesensverschieden. Sie sind höchstens ihrer Gegenstände nachträgliche Wirkungen. Nicht minder sind diese Gefühle wesens-

---

[1] Aufmerksame Reflexion auf die religiösen Gefühle stumpft die Gefühle ab, ja tötet sie auf die Dauer.

verschieden von allem Wollen und Streben, mit denen sie die hierin psychologisch und wertungstheoretisch sehr zurückgebliebene Psychologie der Neuthomisten noch verwechselt. Gottesliebe, Ehrfurcht, heilige Scheu, Gottesfurcht usw. sind keine Gefühle, die nur kausal erweckt würden durch die Idee Gottes (oder gar wie Schleiermacher meint, des »Universums«), sondern sie sind Akte des Gemütes, in denen ein Göttliches und Heiliges erfaßt und gegeben wird, — sich uns aufschließt —, das ohne diese Akte des Gemütes uns so wenig gegeben sein kann wie die Farbe dem Blinden; das aber erst sekundär auch zu »frommen Gefühlen« im Subjekt führen mag. Mit Recht ist daher diese Schleiermachersche Richtung der Religionsbegründung »Gefühlstheologie« genannt und darum von allen Vertretern des philosophischen und theologischen Objektivismus grundsätzlich abgelehnt worden. Aber wie groß wäre die Täuschung, wollte man auf die Irrungen dieser »Gefühlstheologie« und ihres Subjektivismus (pietistisch-herrnhuterischer Herkunft) jede Art von Lehre zurückführen, die zu einer natürlichen Theologie noch etwas anderes nötig zu haben glaubt, als einen »Kausalschluß« aus dem Dasein der Welt. Irgend eine materialspendende Anschauung für den Gegenstand der Religion — durch eine anschauende unmittelbare Vernunft und durch intentionale Gemütsakte.

5. Der letzte hierher gehörige Grundirrtum Schleiermachers ist, daß er — hier in ebenso einseitiger Reaktion zu Kants falschem Moralismus befangen, wie er sich als Gefühlstheologe zur rationalen Aufklärungstheologie befand — die aktive Seite des religiösen Bewußtseins, insbesondere die Möglichkeit einer mittelbaren und un-

mittelbaren Einigung des menschlichen Willens mit dem Willen Gottes auf Grund der religiösen Erkenntnisakte und Liebesakte verkannte und daß er dadurch — ähnlich wie Luther — Religion und Moral unheilvoll entzweibrach. Auch hier ist das falsche »romantische« Überlegenheitsbewußtsein über Moral und Recht — neben der übertreibenden Reaktion gegen Kants in der Tat philisterhaften Moralismus — in ihm tätig. Es war ein unhaltbarer Versuch I. Kants, das Dasein Gottes — dessen Wesen er im Unterschiede zu Schleiermacher noch als in einer reinen Vernunftidee gegeben ansah — auf ein Postulat der praktischen Vernunft zu gründen, das auf Grund eines zuvor schon gegebenen und gültigen Sittengesetzes, im Grunde nur — wäre es selbst als »Postulat« berechtigt — zu einem Wesen X führen würde, das zwischen Glückseligkeit und Tugend ausgleicht, also zu einem Vergeltungs- und Rechtsgaranten. Diesem Wesen käme auf Grund seiner Form der Auffindung weder Allmacht, noch Allweisheit und Allwissenheit noch Allgüte und Alliebe zu. Durch Schleiermacher — soweit die natürliche Religion in Frage kommt — wurde es nur ersetzt durch einen rein pantheistischen Allmachtsgott, als dem Korrelat des so einseitig hervorgekehrten Gefühles »schlechthiniger Abhängigkeit«. Alle anderen positiven göttlichen Attribute sollen nach Schleiermacher erst an der historischen Erfahrung der Person Christi aufgehen. Von einer allseitigen, die »Attribute« im rechten Gleichgewicht und der rechten Folgeordnung stabilierenden Gotteslehre ist also in beiden Fällen weder bei Kant noch bei Schleiermacher die Rede. Auch die essentielle Personalität Gottes (die als solche über

Ein- und Dreipersönlichkeit noch nichts einschließt) als Gegenstand schon der natürlichen Theologie ist in beiden Religionstheorien nicht konstituiert. Denn weder ist es irgendwie vernunftnotwendig, daß eine nur »vergeltende« Gerechtigkeit auch persönlich sei (da hierzu auch ein metaphysisches Weltgesetz, eine bloße »sittliche Weltordnung« ebenso genügen würde, bei J. G. Fichtes an Kant orientierter Jugendlehre ja auch offenkundig genügen sollte), noch fordert das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit einen personalen Gott als notwendiges Korrelat. Erst der Nachweis, daß 1. die personale Seinsform die einem konkreten Geistwesen (und nur Konkretes kann »real« sein) wesentliche ist und daß 2. Personwert evident (und noch unabhängig von aller Religion) höher ist als Sachwert, Aktwert, Zustandswert usw. führen zu den Folgerungen, daß ein von der Welt verschiedenes Ens a se als Geist auch Personalität, daß ferner ein summum bonum (als Wesenseinsicht aus der objektiven Wertlehre) gleichfalls kein Sachgut, sondern ein Personwert, ja eine Wertperson sein müsse[1].

Die Lehre vom religiösen Akt und der Selbständigkeit der Religion führt also — wie all dies zeigt — nur dann in Subjektivismus und Unsicherheit, wenn ihr nicht entspricht eine Wesensontologie des Göttlichen und wenn nicht im Aufbau beider Lehrstücke (als Voraussetzung der natürlichen Theologie als Realerkenntnis Gottes) von der Wesensontologie ausgegangen wird. Gott in seinem natürlichen Wesen (ein wesenloses, was-unbestimmtes Reales »Gott« ist eine Absurdität) ist der erste

---

[1] Beide Sätze habe ich im »Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik« eingehend begründet.

Gegenstand aller natürlichen Gotteserkenntnis; unser Verhältnis zu ihm, also auch die Aktarten, durch die ein Göttliches erfaßbar, erkennbar wird, — mithin die ganze Lehre vom religiösen Akt und der religiösen Bewußtseinsform — ist das Zweite. Erkenntnisquelle für dieses Lehrstück ist die evidente Wesensreflexion auf die Weisen und Formen des Teilnehmens unseres menschlichen Seins am Sein Gottes, von denen auch die Gottes erkenntnis nur eine Art ist.

Wird nun auf diesem Wege die natürliche Theologie wirklich aufgebaut — hier geben wir nur den Fingerzeig auf den Weg hinzu — so ist die Lehre von einer materialen Erkenntnisquelle für die natürliche Theologie, einer Quelle also hinaus über bloße Schlüsse und induktive Erfahrungsdaten aus der vorreligiösen Erfahrungswelt, völlig befreit von den allgemeinen Verirrungen einer subjektivistischen Philosophie. Nicht ein speziell religionsphilosophischer Irrtum ist es ja, der bei Schleiermacher stattfindet, sondern der ganz allgemein falsche, von der Phänomenologie widerlegte Grundsatz, es müsse alles, was die sogenannten Empfindungsdaten (eines dazu falsch bestimmten Begriffes von »Empfindung«) am Gegebenen der Anschauung, Wahrnehmung und Erfahrung überrage, entweder auf Empfindungsderivate »zurückgeführt« oder auf eine konstruktive Zutat, ein Ergebnis der Synthesis des menschlichen Geistes zurückgeführt werden; es könne also ein asensuell, respektive übersensuell »Gegebenes« und zugleich ursprünglich Gegebenes; und es könnten Wesensbestände und Wesensstrukturen von diesem Gegebenen, die sich über alles zufällig Daseiende des Hic und Nunc erheben und die ontischen Möglichkeitsbereiche dieses zu-

fälligen Daseienden regieren, gar nicht geben. Nun gilt aber dieses alte Vorurteil — wie wir heute wissen — nicht einmal für die einfachsten Tatsachen der natürlichen sogenannten Sinneswahrnehmung. Es gilt nicht für das Bedeutungsmoment, den Wirklichkeitscharakter, für die Gestalten und sonstigen Formenmomente, die Sachbeziehungsphänomene, die Wertcharaktere, die Erscheinungsweisen der in sie einbezogenen sinnlichen Qualitäten, die Dinglichkeit (und ihre essentiellen Aufbauteile), die Materialität und den (eventuellen) Wirkensbezug auf anderes Wahrgenommene und auf uns (z. B. das Phänomen »Empfinden«, das nicht selbst empfunden wird); es gilt ferner nicht für Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Vielheitsmoment; nicht für die einfachsten Phänomene der Bewegung, Veränderung, des Wechsels usw. Alles die Bedeutungen dieser Worte anschaulich Erfüllende ist wesensmäßig außersensuell und gleichwohl auch »gegeben«, nicht aber durch unseren Geist »produziert« oder »hinzugetan«. Was hindert denn dann, ebenso ehrlich und voraussetzungslos (gegenüber allen genetischen und sonstigen »erkenntnistheoretischen« Theorien) zu fragen, als man bei den genannten Dingen zu fragen sich endlich gewöhnte, auch nach den wesenhaften Grundgegebenheiten des natürlichen religiösen Bewußtseins und den ontischen Wesensmomenten dieses Gegebenen? Der Sphäre des Unsinnlichen und außersinnlich Gegebenen tritt also das übersinnlich Gegebene (als dem Fundament auch des »Übernatürlichen«) als Studiumsobjekt der Wesensphänomenologie zur Seite.

Aber — frägt man vielleicht — ergibt sich hier nicht eine unbegrenzte Anzahl von zu studierenden Phänomenen,

die unseren geistigen Blick mehr verwirrt als erleuchtet? Nun in der Tat: es gibt eine religionsphilosophische Richtung, bei der eine solche Gefahr eingetreten ist. Ich denke hier an das bekannte Werk von William James, das unter dem Namen »Die Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung« auch ins Deutsche übersetzt ist und bei uns stark gewirkt hat, ferner an analoge Versuche wie jene Starbucks u. a. So wertvoll die lebendigen Beschreibungen religiöser Bewußtseinszustände besonders in James' Werke sind, so hat dieses Unternehmen doch mit dem hier umrissenen Versuche einer Verbesserung der natürlichen Theologie nichts zu tun. Denn nicht auf die chaotischen Zufälligkeiten individueller religiöser Erfahrung, sondern auf Wesen und Wesensstrukturen zuerst ihrer Gegenstände und dann erst der ihnen zugehörigen religiösen Aktformen ist unser Blick gerichtet. Nur im Sinne des veranschaulichenden Experimentes (wie es auch in Mathematik und Mechanik üblich ist), nicht im Sinne induktorischer Generalisierung und Abstraktion können wir zu unseren Zielen auch Beschreibungen solcher Art benutzen. Dazu besitzt diese »Religionsphilosophie« keinerlei Prinzip religionstheoretischer Evidenz, vermöge dessen in das Chaos der von ihr aufgeführten »Fälle« Unterschiede nach den Richtungen »seinsgegründet« und »illusionär«, »echt — unecht«, »adaequat — inadaequat«, »normal (im idealtypischen Wortsinne) und anormal«, »vollkommen — unvollkommen«, zu machen sind. Ein solches Prinzip sucht sie vielmehr durch das ganz und gar wurmstichige pragmatistisch-biologische, — wenn nicht geradezu utilitarische Prinzip der günstigen Folgen der Überzeugungen für das praktische Leben zu ersetzen.

Dabei rede ich hier — wo diese Richtung nicht zur Kritik überhaupt steht — gar nicht von ihren übrigen Grundmängeln: die Nichtbeachtung der Wesensontologie des Göttlichen, die aller religiösen Erkenntnislehre voranzugehen hat, die fast völlige Unkenntnis über die gerade der religiösen Erkenntnis wesenseigentümliche Kollektivform, die Miteinanderform der religiösen Akte, die neugierige Vorliebe für den pathologischen oder doch grob sensationellen Fall.

Aber — frägt man — gibt es denn für eine natürliche Theologie in unserem Sinne eine solche Evidenz, und ferner religiöse Wahrheits- und Wertnormen, die ihr entspringen? Müßten nicht auch wir entweder das Prinzip eines außerhalb der Religion gültigen Grundsatzes an sie heranbringen, um schon ihre natürlichen Formen an ihm zu messen nach wahr und falsch usw.? Eine Reihe logische und ontologische Grundsätze überhaupt, wie sie die alte natürliche rein rationale natürliche Theologie besitzt (Kausalprinzip), oder eine der Religion vorhergehende moralische Form, auf deren Realisierungskraft hin die Religion geprüft wird (Kant), oder ihre Leistungskraft und nur »transzendentale« Vorausgesetztheit ihrer Sachthesen für die größte Einigung und Entfaltung der geistigen Gesamtkultur und der Realisierung ihrer Grundwerte? Ich bin der Meinung, daß alle diese Versuche, Maßstäbe außerhalb der Religion selbst zu finden, an denen man die Wahrheit der Religion messen könnte, sich auf prinzipiell falscher Fährte befinden. Selbst all dasjenige, was die Religion für außerreligiöse Werte (Wissenschaft, Moral, Staat, Recht, Kunst) bedeute, das kann sie ihnen nur bedeuten, wenn sie nicht um dieser Bedeutung willen,

sondern aus dem heraus anerkannt und geübt wird, was in ihr selbst an Evidenz und Sicherheit gelegen ist. Daß keine religiöse Thesis einsichtigen ontologischen, logischen, moralischen und ästhetischen Sätzen widerstreiten dürfe, ist dabei selbstverständlich. Aber daraus folgt nicht, daß über das »Nichtfalsch« hinaus auch die positive Wahrheit der Religion also gerechtfertigt werden könnte. Die Maßstäbe für die Wahrheit und allen sonstigen Erkenntniswert der Religion können daher nur aus ihrem Wesen selbst heraus gefunden werden — sie können von keiner außerreligiösen Sphäre her an sie herangebracht werden. Auch das ist ja nichts, was für die Religion allein gültig wäre. Auch die gesamte Ethik, die gesamte Ästhetik sind ohne eine auf nichts weiter zurückführbare ethische und ästhetische »Evidenz«, in der sich die Selbstgegebenheit der betreffenden Werte im strengsten Sinne ankündigt, eitel Stroh, auch wenn man beliebige Induktionen und alle mögliche rein logische und ontische Axiomatik voraussetzt. Auch die Religion besitzt also in der Selbstgegebenheit des Gegenstandes, auf den der religiöse Akt gerichtet ist — in letzter Linie Gottes — und in der Evidenz, in der sich diese Selbstgegebenheit dem Bewußtsein erschließt, ihren letzten und höchsten Erkenntnismaßstab; und es hieße nur das Festeste auf weniger Festes stellen, wenn man das »ungenügend« fände. Alle »kritischen« Urteile, alle sogenannten Rechtsfragen, auch urteilen zu dürfen, was man in diesem Sinne des Wortes schaue oder nur »glaube«, sind hier wie überall nach Meinongs treffendem Ausdruck[1] »Nachurteile«, sind ferner Urteile, die sich ihrerseits selbst wieder auf Evidenz zu stützen haben. Es ist

[1] S. A. Meinong: »Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit«, A. Barth.

hier nicht unsere Absicht, das Wesen des Glaubensaktes als eines Grundaktes aller Religion (auch der natürlichen Religion) in seinen Unterschieden zu außerreligiösem Wissen, zum Vermuten und Meinen, zu allen bloßen Willensakten und zum »Schauen« des religiösen Gegenstandes herauszuarbeiten. Evident ist nur, daß alles »Glauben« — sachlich — fundamentiert ist in einem »Schauen«, — ich sage sachlich, also nicht so, als müßten beide Akte demselben Individuum und Bewußtsein angehören. So ist aller christlicher Glaube in allerletzter Linie fundamentiert auf das, was Christus über Gott und über sich selbst gegeben war, — nicht in Form des Glaubens, sondern des Schauens — respektive auf das, was er seiner Kirche hiervon mitzuteilen für gut fand.

Aber hieraus folgt nicht, daß das, was an sich evident ist an Sein und Sosein in einem möglichen auf dieses Sein und Sosein gerichteten Schauakt uns auch vermöge dieser Evidenz zur Gewißheit werden soll. Das Urprinzip aller religiösen Erkenntnis, das Prinzip evidenter Selbstgegebenheit, steht genetisch am Schlusse, nicht am Anfang des religiösen Erkenntnisprozesses und es kann daher sehr wohl ein reiches Gefüge mittelbaren Denkens nötig sein, damit wir uns dieser Evidenz annähern. Die Anwendung dieses Prinzips erfolgt daher zunächst so, daß die gesamte, ungemein reiche — heute noch kaum ernst angegriffene — ontische und axiologische Wesensaxiomatik des religiösen Gegenstandes, an dem Wesen des Göttlichen entwickelt wird. In dieser Wesensaxiomatik haben wir einen ersten, dem religiösen Seinsbereich als solchem zukommenden idealen Maßstab für alle faktischen Gestaltungen der Religion — auch der faktischen natür-

lichen Religion — einen spezifisch religiösen Maßstab, der also als positiver religiöser Erkenntnismaßstab zu den nur Falschheitskriterien nicht Wahrheitskriterien bildenden allgemein ontologischen, logischen, ethischen, ästhetischen Einsichten, denen eine religiöse Thesis nur nicht widerstreiten darf, hinzukommt. Indes muß man nicht nur die eminente Bedeutung dieses Maßstabes, man muß auch seine Grenze genau erkennen.

Er ist — wie Evidenz überhaupt und auf allen Gebieten — ein Maßstab für den Erkenntniswert der je prälogischen Faktoren unserer Erkenntnis. »Wahrheits«-maßstab ist Evidenz überall nur insofern, als jenes je in den Dingen selbst liegende »verum« in Betracht kommt, das in dem alten Satze gemeint ist: »Omne ens est verum«, jenes »Wahre«, das wir meinen, wenn wir etwa reden vom »wahren Gold« gegen Scheingold, dem »wahren Gott« usw. Sofern dagegen jenes »wahr« und »falsch« in Frage kommt, das nur Sätzen und Urteilen zukommt, ist Evidenz kein Maßstab des Wahren. Diese beiden Dinge muß man genau unterscheiden. Wahr (oder »echt«, wenn der Wert des Gegenstandes mit einbezogen ist) bedeutet, daß ein Gegenstand eben dasjenige auch sei, was er »bedeutet« (nicht, was wir in unseren Bedeutungsintentionen an ihm oder von ihm »meinen«). Diesem »Wahren« steht also gegenüber nicht das Falsche (das es überhaupt nur in der Sphäre von Urteilen und Sätzen gibt) sondern das Scheinhafte (und sein Träger, das Phantom), das überall vorliegt, wo ein Gegenstand nicht das ist, was er bedeutet (was der ihm selbst immanenten Bedeutungsforderung entspricht). Dem Scheinhaften entspricht auf der Seite der Akte des Subjekts nicht der Irrtum, der nur dem Falschen der

Urteilssphäre entspricht, sondern die Täuschung, die also gleichfalls in der prälogischen Sphäre der Erkenntnis liegt und die durch Urteilswahrheit (Übereinstimmung des Urteils mit dem durch ihn gemeinten Anschauungsgegebenen) und Urteilsrichtigkeit (Immanenz des Prädikates im Subjekt) niemals überwunden werden kann[1]. Der Weg vom Scheinhaften zum Rechten und Wahren ist stets die Ent-täuschung, eine Form, die gerade auf dem Wege der erkennenden Seele zum »wahren Gott« eine weit größere und tiefergehende Rolle spielt als alle Urteilswahrheit und Richtigkeit. Der Weg zum wahren Gott führt hinweg über die Enttäuschung, die Enttäuschung über tausenderlei Arten von Scheingöttern oder Götzen.

Es ist daher überall die volle und ganze Wahrheit eines Urteils (auch eines religiösen Urteils) nicht nur geknüpft an die Übereinstimmung des Urteils mit seinem anschaulich gegebenen Gegenstand und die Urteilsrichtigkeit (resp. Schlußrichtigkeit, wenn die Urteile aus anderen deduktiv erschlossen sind), sondern auch daran, daß dasjenige, womit das Urteil übereinstimmt, auch ein Wahres und Echtes sei, nicht ein Scheingegenstand oder ein religiöses Phantom. Und es ist diese prälogische Sphäre von Einsicht und Täuschung, Wahrem und Scheinhaftem in allen religiösen Gegenständen selber (nicht erst den Urteilen über sie und den Systemen dieser Urteile), für die wir das Prinzip der religiösen Evidenz und die besondere Axiomatik des religiösen Seins- und Wertgebietes in Anspruch zu nehmen haben.

Daraus folgt wie grundirrig es wäre, wenn man — wie es eine einseitige dogmatische Methode tut, die immer

[1] Vergl. meinen Aufsatz über »Idole der inneren Wahrnehmung«.

zugleich eine einseitig rationalistische ist — den möglichst einheitlichen und widerspruchslosen Systemcharakter der religiösen resp. theologischen Sätze und Urteile zu einem genügenden Wahrheitskriterium dieser Sätze machen würde. Die noch so große innere Übereinstimmung der Sätze untereinander, ihre maximale Ableitbarkeit von wenigen Grundsätzen geben keine Gewähr dafür, daß dem Ganzen dieses Systems auch Wahrheit im ersten Sinne zukomme. Auch in einem Bereich bloßer Phantome wäre ein solches in sich geschlossenes System möglich. Darum hat die natürliche Theologie (nicht minder auch die positive) ihre Sätze nicht nur immer neu zu prüfen an den sie fundierenden religiösen Anschauungs- und Erlebensinhalten; sie hat vielmehr auch diese Inhalte selbst immer neu zu prüfen nach der Echtheit und Scheinhaftigkeit ihrer Gegenstände. Mißachtet eine natürliche Theologie (wovon hier allein die Rede sein soll) diese Unterschiede der Erkenntnismaßstäbe für das religiös Wahre und Wertvolle, indem sie diese Maßstäbe auf die nur für die religiöse und theologische Urteilssphäre giltigen Maßstäbe beschränkt, so darf sie sich nicht wundern, wenn sie ohne Echo und Wirkung da bleibt, wo dieses Echo und diese Wirkung vor allem erwünscht wäre und nur dort gehört wird, wo sie unnötig ist.

Erst wenn die anschaulich evidenten Grundlagen der Urteile und Schlüsse der natürlichen Theologie in der Herausarbeitung der religiösen Urphänomene und der Wesenheiten dieser nebst ihrer Wesenszusammenhänge vollgesichert sind, wird die rationale Urteilswahrheit über den religiösen Gegenstand von entschiedenster Bedeutung. Ist aber diese Grundlage gesichert, so wäre es

auch ganz falsch, einem rationalen Zusammenhang dieser Wahrheiten aus dem Wege zu gehen. Auch die überlieferten Gottesbeweise als Grundlage eines weit feineren und differenzierteren Ausbaus, dessen sie fähig sind, bekommen sofort ihren guten Sinn und ihr volles Recht, wenn sie sich auf die religiöse Wesensaxiomatik bereits stützen; und wenn sie nicht beanspruchen, die religiösen Urphänomene allererst zu konstruieren und aus vorreligiösen Tatsachen und Tatsachenfeststellungen vermeintlich (per analogiam) herzuleiten, sondern sich begnügen, eine rationale systematische Einheit unter ihnen resp. unter den Urteilen über sie und diesen Urteilen mit dem je gegebenen außerreligiösen Wissen über die Weltwirklichkeit herzustellen.

Und hier ist es nicht »die« sog. Wissenschaft (die es nicht gibt; denn es gibt nur die Wissenschaften)[1], mit deren Sätzen die natürliche Theologie die religiösen Gegenstände in rationale Einheit zu bringen hat, sondern es ist die Philosophie und an erster Stelle die Metaphysik, die sich selbst erst wieder gründet 1. auf die einsichtigen Wesenszusammenhänge unter den Wesensideen der zufälligen Weltwirklichkeit, 2. auf die jeweiligen Ergebnisse der positiven Wissenschaften. Wie die Philosophie die einzige rechtmäßige Vermittlerin ist zwischen Theologie und den Wissenschaften, also ein unmittelbarer Verkehr von Theologie und Wissenschaft ohne diese Vermittlung beiden Teilen nicht zusteht, so ist die natürliche Theologie von der theologischen Seite her, die philosophische Metaphysik als die philosophische Erkenntnis vom realen Weltgrund (von philo-

[1] Vgl. den Aufsatz über das »Wesen der Philosophie«.

sophischer Seite her) das Übergangsglied von Weltwissen und Gotteswissen. Die philosophische Grunderkenntnis, die ontologische Eidethik aller Weltgegebenheit (der inneren und äußeren Welt) legt den in dieser zufälligen Weltwirklichkeit dynamisch realisierten ewigen Λόγος frei als den Inbegriff aller Wesenheiten und Wesenszusammenhänge und -strukturen. Sie gibt also eine Reihe von Wahrheiten, die obzwar gefunden an dieser zufälligen Weltwirklichkeit nicht nur für diese Weltwirklichkeit, sondern für jede mögliche Weltwirklichkeit gelten: also auch für jenen Teil der Weltwirklichkeit, der die Grenzen aller möglichen Erfahrung vom Wesen der nur zufälligen und induktiven Erfahrung überschreitet. Diese Wahrheiten oder die Fähigkeit zu ihrer Erkenntnis sind weder »eingeboren«, noch sind sie nur der Ausdruck subjektiver Funktionsgesetze unseres Geistes, die für die Gegenstände der Erfahrung gültig wären, weil sie für deren Erfahren gültig sind (Kant). Sie sind an dem zufälligen Erfahrungsgegenstand durch Wesensschau der in ihm realisierten Ideen und Ideenzusammenhänge gefunden; sie gelten aber für alle zufälligen Erfahrungsgegenstände desselben Wesens. Denn was für die Wesenheiten der Gegenstände gilt, das gilt auch für alle Gegenstände desselben Wesens a priori — gleichgültig, ob diese Gegenstände Gegenstände unserer zufälligen Erfahrung sind oder nicht. In diesem Inbegriff des materialen Apriori als des Inbegriffs aller ontischen Wesenheiten selbst und ihres Zusammenschlusses in einer Wesenswelt hat die Metaphysik ihre Grundstütze — sozusagen ihre erste obere Schlußprämisse. Gegenüber den Prinzipien der formalen Logik sind diese Sätze sämtlich synthetische Wahr-

heiten a priori (sofern man unter »synthetisch« nicht versteht: »durch Akte der Synthesis geworden«, sondern über all das hinausgehend, was aus den Prinzipien der Identität und des logischen Widerspruches folgt). Denn sie stützen sich auf evidente Anschauung der puren Was-heit der Gegenstände selbst, nicht auf zufällige Wahrnehmung und Beobachtung, die ihrer Natur nach ebenso unabgeschlossen ist für jeden Gegenstand, als die evidente Anschauung fertig und geschlossen — ungeachtet, daß natürlich auch sie der Täuschung fähig ist und verschiedene Grade der Adaequation haben kann. Darum weiß der Metaphysiker a priori und evident, daß auch in allen Teilen der Weltwirklichkeit (einschließlich des realen Weltgrundes), die in keiner direkten oder indirekten Kausalverknüpfung mit den realen Trägern unserer menschlichen psychophysischen Organisation stehen, dieselben Wesenheiten realisiert, dieselben Wesenszusammenhänge gültig, derselbe Aufbau der Wesenswelt (auch der Wesenswerte) verwirklicht ist, der in dem Teile der uns durch mögliche Wahrnehmung und Beobachtung zugänglichen Wirklichkeit realisiert ist. Ich kann also das Wesen einer zufälligen Wirklichkeit sehr wohl noch erkennen, die ich selber als Wirklichkeit nicht kenne, — ja nicht kennen kann (auf Grund der Grenzen meiner Organisation). Und eben hierauf beruht die Möglichkeit einer Metaphysik. Denn da wir einerseits wissen, daß nur ein Teil des zufällig Wirklichen mit unserer Organisation in kausaler Verknüpfung steht (direkt nur jener, der unsere Sinne berührt und der für unsere lebensfördernden oder hindernden Handlungen »wichtig« ist), andererseits aber die Axiome der allseitigen Abhängigkeit des Seins aller

Gegenstände und ihrer Variationen voneinander und das Axiom der Kausalität selber auf Wesenseinsichten beruhen, die über das uns gegebene zufällig Wirkliche hinaus und für alles Mögliche dieser Daseinsart gelten, — so haben wir auch das gute Recht, uns auf Grund dessen, was je die positive Wissenschaft in ihrem — wesens-unendlichen — Fortschritt[1] an zufällig Wirklichem feststellt (als Untersatz) und mit jenen Wesenseinsichten (als Obersatz) uns ein Gedankenbild von der wirklichen Welt überhaupt und ihrem Daseinsgrunde zu machen. Doch darf nicht verkannt werden, daß solche Metaphysik nicht vermöge ihrer ersten, sondern vermöge ihrer zweiten Prämisse stets hypothetischen Charakter behält und ferner nur ein wahrscheinliches Wissen vermittelt. Schon aus diesem Grunde allein vermag sie — auch in ihrem ideal vollendet gedachten Ausbau — nicht einmal die natürliche Religion und die von ihr genommene natürliche Theologie zu ersetzen. Denn es gehört zum

[1] Alle Wesenheiten und Wesenszusammenhänge, die gefunden sind an der unserer Organisation zugänglichen zufälligen Weltwirklichkeit, sind als — irgendwie — realisiert in der uns nicht zugänglichen Weltwirklichkeit anzunehmen, wenn nachgewiesen ist, daß wir ihre zufällige Wirklichkeit nicht feststellen könnten — wenn sie bestünde. Und nur dann ist die Nichtrealisiertheit einer Wesenheit in dem Reiche des zufällig Wirklichen überhaupt rechtmäßig zu behaupten, wenn nachgewiesen ist, es müsse die Feststellung dieser Realität uns (auf Grund der Grenzen unserer Organisation) zugänglich sein — wenn das als zufällig wirklich Vermeinte auch wirklich wäre. Es ist also (auf Grund in letzter Linie des Satzes, daß im Ens a se als dem Grunde der Welt das Dasein aus seinem Wesen selbst folgt) die Behauptung der Nichtrealität eines sonst bekannten Wesens — über die uns bekannten Fälle seiner Realisiertheit hinaus, — welche die Last des Beweises trägt; nicht trägt diese Last die Behauptung seiner Realität. Nicht aber liegt in diesen Thesen die Behauptung, es seien in dem uns sinnlich unerkennbaren Teile der zufälligen Weltwirklichkeit *nur* die Wesenheiten realisiert, die uns an dem uns bekannten Teile dieses Wirklichen erschaubar sind.

Wesen jeder religiösen Überzeugung, daß sie ihren Inhalt rechtmäßig absolut, nicht relativ gewiß weiß. Darum und darum allein, muß in der Religion der Glaube und sein »Wagnis« da eintreten, wo das Schauen des religiösen Gegenstandes fehlt.

Ist dieser Grundsatz der Wesensverschiedenheit auch von Metaphysik und natürlicher Theologie (erst recht von Religion) also bis in die letzten Grundlagen der Theologie festzuhalten und muß man demgemäß die Lehre verwerfen, es seien die höchsten Grundsätze der Metaphysik zugleich Fundamentallehren der Theologie, so darf man doch ebensowenig verkennen, daß einer Religion und Theologie ohne Metaphysik alle Anknüpfungspunkte und Vermittlungen mit dem Weltwissen und der weltlichen Lebensführung fehlen würde, die sie zu ihrem eigenen Dasein und Leben dringend bedarf. Die falsche, ungegründete Skepsis gegen die Metaphysik, welche die positivistisch-sensualistische Erkenntnislehre und (in anderer Form nur) die Erkenntnistheorie Kants großgezüchtet haben, ist einer ganzen Schule der protestantischen Theologie — ohne tiefere Untersuchung der erkenntnistheoretischen Fragen — als das willkommene Mittel erschienen, durch vermeintliche Stabilierung eines vollkommenen Dualismus von Glauben und Wissen einen Irrationalismus des Glaubens aufzurichten, der nach der Meinung dieser Theologen dem Glauben und der Religion erst ihre wahre Freiheit und Selbständigkeit zurückgäben. In diesem Sinne hat besonders die neulutherische Theologie der Schule Albrecht Ritschls alle Metaphysik nicht nur als erkenntnistheoretische Unmöglichkeit (mit epigonenhafter Anlehnung sei es an einen

sensualistischen Positivismus[1], sei es an Kant)[2], sondern auch als einen Schädling für die Religion verworfen. Der Verzicht auf Vernunft und Erkenntnis (auf die »Hure Vernunft«, wie Luther zu sagen pflegte) sollte um so unbekümmertere massive subjektive »Glaubens-« und religiöse »Werturteile« in Freiheit setzen, die sich dann möglichst unvermittelt durch Welt, Natur, historische Entwicklung der Religion und der Kulturgebiete auf die isolierte Person Christi richten sollten. Ich werde hier nicht von der ungeheuren Unwahrhaftigkeit reden, zu der diese Gebietstrennung zwischen Glauben und Wissen, die immer zugleich eine Trennung zwischen Praxis des Seelsorgers und theologischer Wissenschaft ist, geführt hat. Hier ist uns nur wesentlich die Einsicht, daß alle Einheit und Harmonie des geistig-persönlichen Daseins des Menschen auf diese Weise unheilvoll zerbrochen worden ist. Ein hinsichtlich alles Weltlichen (Weltweisen, Weltpraxis) dahinkriechender Wurm (eingebannt in die Enge seiner Organisation und seiner nächsten Umwelt) soll unvermittelt und plötzlich durch das »fiat« eines Glaubensurteils sich in die Tiefe der Gottheit versetzen: Das ist das Bild des Menschen, das diese sonderbare Theologie erzeugt. Das ist unmöglich, das ist widersinnig — schon für den guten Geschmack — geschweige für die Logik. Ein Mensch, der nicht schon in Weltwissen und Weltleben mit jenem Ewigkeitssinn die Dinge aufnimmt, mit jener platonischen Liebe zum Ideenhaften und Wesenhaften, die der Philosophie ewiges Motiv ist und deren rastlose Bewegung ihm das Auge des Geistes erst öffnen

---

[1] So insbesondere J. Kaftan in seiner »Philosophie des Protestantismus«.
[2] So insbesondere Hermann: »Der Verkehr des Christen mit Gott«.

kann für den in der Welt realisierten *Λόγος,* ein solch aphilosophischer und amusischer Mensch, besitzt nicht und kann gar nicht besitzen die Prädisposition der geistigen Haltung, in der ihm erst das Reich der religiösen Gegenstände aufgehen kann.

Ist die Metaphysik auch nicht logisch und sachlich notwendig zur Begründung der Religion, so ist sie doch religionspädagogisch (ganz unangesehen ihres selbständigen inneren theoretischen Rechtes) nicht eine zufällige, sondern eine wesensnotwendige Vorstufe auch aller religiösen Erkenntnis und Selbstvollendung. Denn nicht historischen Entwicklungsstufen oder sogenannten »Zeitaltern« entspricht — wie A. Comte meinte — das religiöse, metaphysische und positiv-wissenschaftliche Erkenntnisziel und -motiv, sondern einer dauernden Konstitution des menschlichen Geistes und einem ganz bestimmtem Aufbau dieser Konstitution, vermöge dessen das Untere zur notwendigen Vorstufe des Oberen wird — d. h. zu einem Trittbrett, das nicht übersprungen werden kann, ohne daß der Sprung überhaupt verfehlt wird.

Eine ganze Kultur wie eine singulär-menschliche Bildung ohne Metaphysik ist also auch eine religiöse Unmöglichkeit. Der Versuch sie aufzurichten hat nur zur Folge den entsetzlichen Zustand metaphysischer Prätensionen der Einzelwissenschaften — also schlechter uneinheitlicher, anarchischer Metaphysik. Denn das metaphysische Motiv erheischt notwendig Befriedigung — genau so notwendig wie das Glaubensmotiv. Und wie das letztere nur die alternative Wahl dem Menschen läßt zwischen »Gott« und »Götzen«, so läßt ihm das metaphysische Motiv nur die Wahl zwischen einer

bewußten Metaphysik mit Überschau über die ganze Welt (als Ideen- und Wesensaufbau) und un- oder halbbewußter metaphysischer Hypostasierung eines technischen Handwerksbegriffes irgend einer Einzelwissenschaft. »Scientifismus« (Neukantianer), Energetik, Empfindungsmonismus, sog. Panpsychismus, Geschichtsmaterialismus, Philologenpaganismus, Biologismus usw. usw. sind solche Pseudometaphysiken, die den religiösen Götzendienereien z. B. des Mammonismus, des Staatsfetischismus, des Nationalismus usw. genau entsprechen. Das wesensmäßig dazu gehörige soziologische Bild einer Gesellschaft, in der die Metaphysik als soziale Kultur- und Bildungsfunktion fehlt, besteht in einem schrankenlosen, ungezügelten anarchischen Fachmenschentum, einer Bildung und eines Wissens, das jeder Universalität der Geistesbildung verlustig gegangen (also auch der zu ihr gehörigen pädagogischen Institution, der »Universität«) und das seine Fachinteressen, Fachbegriffe zu Schlüsseln für das Weltgeheimnis machen möchte[1]. Die Welt — sie ist jeweilig dann das X, das vermeintliche »Schloß«, für das der Fachmann sich einen Schlüssel verfertigt hat: Sie ist je nachdem »im Grunde« »Leben«, »Seele«, »Energie«, »Empfindung«, »Wirtschaft« usw. usw. Wer die Möglichkeit der Metaphysik verneint, dem ist — ehe man theoretisch diesen Satz widerlegt — zuerst zu zeigen, und mit absoluter Sicherheit des Erfolges zu zeigen, er habe Metaphysik, d. h. er habe in seinem Bewußtsein Ideen,

[1] Daß der hervorragende Fachmann auch anders denken kann, das bezeigt das mir eben zukommende Buch »Das Weltengeheimnis« von Karl Jellinek (Stuttgart 1921), in dem dieser Vertreter der physikalischen Chemie in bewundernswerter Weise eine echt philosophische Synthese unseres gegenwärtigen Wissensstandes unternimmt.

Vorstellungen, Urteile über die metaphysische Seinssphäre und es seien diese Urteile nur halbe, schlechte, einseitige Urteile. Es steht hier also genau so wie mit der religiösen Pädagogik. Wer Gott leugnet, dem ist — vor der Rechtfertigung seines Daseins — zunächst einmal aus dem Tatbestande seines Lebens heraus zu zeigen, er habe und besitze ein Gut, eine Sache, die er »als wie einen Gott«, — als wie eine Sache vom Wesen des Göttlichen — in jedem Moment seines Lebens tatsächlich behandle; er solle sich diese Sache zum klaren Bewußtsein erheben und durch den Heilsweg der Enttäuschung einsehen, diese Sache sei ein Götze.

Wie die Metaphysik also soziologisch anstelle einer Summe von Fachspezialismen Einheit geistiger Bildung ermöglicht, so gibt auch sie und nur sie die gemeinsame geistige Plattform und Atmosphäre, in der sich Angehörige verschiedener positiver Religionen und Kirchen untereinander und mit Leugnern positiver Religion über die höchsten Angelegenheiten des Daseins und Wissens ins Benehmen setzen und versuchen können, den je anderen Teil auch für ihre religiöse Sache zu gewinnen. So ist schon das unerläßliche, durch ein absolutes Vernunft- und Sittengebot geforderte Hinstreben zur einen Kirche Gottes[1] von einem Bestande verschiedener positiver Religionen und »Kirchen« aus, vom Bestand und von der Anerkennung einer Metaphysik schlechthin abhängig. Wird sie verneint, so muß dies notwendig führen zu einer religiös- und sittenwidrigen, dem Prinzip der Heilssolidarität

[1] Daß die Idee der Kirche als Institut für die Heils-Solidarität evident wesenhaft und auf Grund der Unteilbarkeit des Heilswertes eine ist, habe ich gezeigt in »Formalismus in der Ethik usw.«, II. Teil.

und dem Liebesgebot auch zum Heile des Bruders widerstreitenden Einkapselung der Kirchen und sonstigen Religionsgemeinschaften. Daß diese auch die Einheit des Geistes und der Willensziele des betreffenden Volkes oder der betreffenden Nation schwer gefährdet und zur Anarchie aller Zielsstrebigkeiten führt — die durch keine Cooperation in den nur technischen und utilitarischen Schätzungen und Willenszielen wiederzugewinnen ist, durch diese vielmehr nur noch furchtbarer und gefährlicher gemacht wird — habe ich in dem Aufsatz dieses Bandes über die »Christliche Gemeinschaftsidee« an dem Beispiel des deutschen Volkes gezeigt[1].

Endlich ist die Metaphysik auch das notwendige Medium, durch das sich die Nationen in Wissensfragen als Nationen verständigen. Denn Metaphysik als die tiefste Konzentration aller theoretischen reinen Wissenswerte (nicht der technisch angewandten und beschränkten) ist dem soziologischen Geltungsziele nach positiv kosmopolitisch — nicht »international« wie die Wissenschaft — und ihrer seelischen Wurzel nach national-geistig — nicht bloß generell menschlich wie die Wissenschaften. Nur in der Wechselwirkung metaphysischer Ideen, in ihrer Befruchtung, gegenseitigen Vertiefung entspinnt sich das hohe Gespräch der nationalen Geistesarten selbst. Die Religion und Kirche ist den Nationen von vornherein überlegen und von ihnen unabhängig. Die Wissenschaften sind qua Wissenschaften umgekehrt unterhalb der Stufe des nationalen Geistes und darum können sich ihre Jünger national prinzipiell grenzenlos vertreten, so daß das Natio-

[1] Vgl. ferner meinen Aufsatz: »Der Friede unter den Konfessionen« im »Hochland«, Nov. 1920 u. Januar 1921.

nale und die spezifischen und reinen Kulturwerte des Wissens in ihnen nicht wesensnotwendig in die Erscheinung treten. Fällt also die Metaphysik, so ist auch der höchste geistige Verkehr der Nationen auf einer gemeinsamen Plattform bezüglich der letzten Wissensfragen unterbunden und die Einheit der geistigen Kultur der Menschheit auch in dieser Richtung preisgegeben. Auch die alle Nationen von Hause aus und ursprünglich überragende religiöse und kirchliche Autorität vermag aber auf Nationen, die sich also eines noch gemeinsamen geistigen Frage- und Antwortgebietes und ihnen als Nationen gemeinsamer Wissensziele begeben haben, nicht mehr so einzuwirken, daß sie ihnen gemeinsam verständlich wird. So schädigt der Ausfall der Metaphysik auch in der Richtung auf die übernationale Wirksamkeit der Kirche die Religion indirekt selber.

Gleichwohl und trotz dieser eminenten indirekten Bedeutung, welche die Metaphysik für die Religion besitzt und aus Gründen immer besitzen wird, die im essentiellen Aufbau der menschlichen Natur selbst gelegen sind, muß die Religion nicht nur als positive Offenbarungsreligion, sondern schon als natürliche Religion als der notwendigen Vernunftbasis der offenbarten, ihre Selbständigkeit behaupten. Die religiöse Erkenntnis bleibt von der metaphysischen Erkenntnis geschieden und ist — sachlich — nicht von dieser abhängig.

Aber nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern sogar notwendig zu fordern ist, daß die religiöse Wahrheit und Erkenntnis — wo sie gewonnen — die metaphysische durchleuchte und der metaphysischen Erkenntnis eine letzte religiöse Deutung verleihe, zu der sie selbst nicht fähig ist.

Wie dies geschehe, sei hier an *einem Hauptpunkt* gezeigt: *der religiösen Deutung* der Wesenssystematik der Welt, die zur Metaphysik als der Wirklichkeitserkenntnis des jenseits aller möglichen Menschenerfahrung gelegenen zufälligen Daseins — wie oben gezeigt — das *Sprungbrett* bildet.

Wenn wir vermöge der Reduktion alles zufällig uns gegebenen Seienden auf seine pure Wesenheit und aller faktisch erlebten und vollzogenen Akte, dadurch und in denen uns dieses Seiende gegeben ist, auf ihre Wesenheit und ihren Wesensaufbau den das All durchwaltenden Λόγος entschleiert haben, so sind wir durch *keine* metaphysische Erkenntnis genötigt oder befugt, diese Wesenheiten sei es noch weiter abzuleiten oder sie einem realen Subjekte inhärieren zu lassen. Auch die Metaphysik und ihre Voraussetzung, die Wesensphänomenologie, ist und bleibt eine selbständige Erkenntnisart, die ihre *Evidenz*, Wahrheit und ihren Wert *nicht* von der Religion zu Lehen trägt.

Haben wir aber vermöge der inneren und selbständigen Evidenz der religiösen Akte eine Erkenntnis von Gottes Wesen gewonnen und sein Dasein oder das Dasein eines Sogearteten durch den (natürlichen) Glaubensakt bejaht, so *ändert* sich die Sache. Wir dürfen und sollen von diesem erreichten Stande unseres Glaubens aus nun auch den erschauten Wesenheiten und Wesenszusammenhängen den Sinn eines ideellen ewigen Modelles beilegen, *nach* dem Gott — der, wenn er existiert, nicht nur die *letzte* und *eine* Ursache der Welt, sondern auch ihr *freier personhafter Schöpfer und Erhalter* ist, die Welt schuf und erhält. Denn so wenig uns ein Kausalschluß

vom Dasein der Welt auf Gott als ihren Schöpfer führt, so sicher dürfen wir — wenn uns Gottes Dasein und das Dasein der Welt gegeben ist — den Schluß ziehen, Gott sei die Ursache und der personhafte freie Schöpfer der Welt. Und unter diesem Gesichtspunkt erst werden nun auch die erkannten Wesenheiten — wird der gegliederte Λόγος, der der Welt einwohnt, — Ideen Gottes und die Ideenzusammenhänge die »veritates aeternae« (oder doch der uns Menschen zugängliche Ausschnitt aus ihnen), nach denen Gott die wirkliche Welt schuf und erhält.

Auch der Sinn des Erkenntnisprozesses der Wesensstruktur des Universums ändert sich mit seiner religiösen Deutung. Wir erkennen nun, daß — wenn immer wir eine Wesenheit erschaut haben — wir auf inadäquate Weise etwas von der Idee selbst mit erschaut haben, die Gott von dieser Sache hat und der gemäß er sie schaffend oder erhaltend bewirkt (unangesehen der causae secundae, die nur ihr je relatives So- und Anderssein und Anderswerden im Verhältnis zum hic et nunc betreffen). Daß wir — wie Malebranche behauptet hat — alle Ideen »in Gott« erkennen, das behaupten wir indes mit dieser These keineswegs. Gott ist nicht der »Ort der Ideen«, d. h. das bloße X, das Subjekt der Ideen wäre[1]. Wir erkennen die Wesen vielmehr in und an den Dingen selbst; aber wir dürfen und sollen von einem religiösen Glaubensstande aus, den wir durchaus nicht so wie Malebranche annahm — wenn er Gott nur als »den Ort der Ideen« definieren will — auf metaphysischem Wege gewannen, unsere Erkenntnis der Wesenheiten als Er-

[1] Siehe Malebranche: »La recherche de la verité«, Bd. I.

kenntnis einer göttlichen Idee von den Sachen nachträglich deuten.

Aber auch unsere Vernunfterkenntnis der Wesensstruktur des Universums selbst — nicht nur ihr Gegenstand — gewinnt unter dem Lichte des religiösen Glaubens einen neuen Sinn, der durchaus noch nicht in ihr selbst gelegen ist. Die Evidenz, — das Einleuchten des Wesens, in dem es sich im strengsten Sinne als selbstgegeben darstellt — gewinnt nun erst den Charakter einer »natürlichen Offenbarung Gottes«, durch die er den erkennenden Geist des Menschen über Wesen und Sinn seines Schöpfungswerkes aktiv belehrt. Die Wesenheiten und ihre Zusammenhänge werden nun »Worte einer natürlichen Sprache Gottes« an den Menschen und in den Dingen, durch die er ihm auf seine »Fragen« durch die Vermittlung des »natürlichen Lichtes« »Antwort« erteilt. Die — im vorreligiösen Stande — als spontane Liebe des Geistes zum Wesenhaften in allen Dingen gegebene Urbedingung[1] aller philosophischen Erkenntnis, enthüllt sich unter dieser religiösen Deutung des Erkenntnisprozesses gleichfalls als etwas neues und anderes, als sie geschienen: Als Gegenliebe zu der spontanen und zuvorkommenden Liebe Gottes, durch die er dem Menschen das Wesen seines Schöpfungswerkes tätig aufschließt, indem er es in den Geist des Menschen einleuchten läßt. Es steht also auch hier nicht so, wie Augustin und seine Nachfolger meinten, daß der Bestand und die Geltung ewiger Wahrheit (und der Prinzipien ihrer

[1] Vgl. die klaren und feinsinnigen Auseinandersetzungen über diesen Augustinischen »Beweis« neuerdings bei Grabmann: Augustins Lehre über Gott und die Seele.

Erkenntnis) selbst schon einen »Gottesbeweis« ergäbe. Man kann die »Wahrheit« nicht mit Gott so identifizieren, wie es Augustin versuchte, ohne den persönlichen Gottesgedanken zugunsten eines bloßen Platonismus preiszugeben. Und man kann ebensowenig behaupten, es sei im Aktvollzuge der Wesenserkenntnis der Dinge selber schon ein begleitendes Bewußtsein oder evidentes Erlebnis davon gegeben, daß dieser Akt selber durch die ewige Vernunft so kausiert werde, wie es im Sinne des Augustinischen »Omnia cognoscere in lumine Dei« gelegen wäre. Vielmehr handelt es sich nicht um ein Erlebnis, sondern um eine nachträgliche Deutung des Erkenntnisaktes und nicht um eine Deutung, die uns zu einer Erkenntnis Gottes erst hinführte, die wir noch nicht besitzen, sondern um eine Deutung, deren inneres Recht der religiöse Anschauungs- und Glaubensakt aus seiner selbständigen Evidenz heraus trägt und zu verantworten hat, — die also eine anderweitige Gegebenheit der Überzeugung vom Dasein und Wesen Gottes bereits voraussetzt.

Und endlich nimmt nun erst auch die Erkenntnis aller möglichen Wahrheit selber, die für die philosophische und wissenschaftliche Erkenntnis (im letzteren Falle zwar unter der Schranke möglicher technischer Zielsetzung) ein absoluter Selbstwert ist, einen neuen axiologischen Sinn an. Sie ordnet sich nun unter dem Werte und dem Ziele eines ontischen Prozesses, eines Werdens, das selbst über alle Erkenntnis hinausragt: dem Werte und dem Ziele der Wesenseinbildung der menschlichen Persönlichkeit in die göttliche Persönlichkeit; und gleichzeitig der durch den Erkenntnisakt (im Erkennen der Dinge) mitzuerwirkenden Hinführung — Hinaufführung der Dinge selbst zu ihrer

Bestimmung: ihrer ontischen Teilnahme an Gott durch Teilgewinnung an der Idee, die Gott von ihnen hat. Erst damit ist die Erkenntnis nicht mehr gleichgültig für die Dinge. Vielmehr wird den Dingen auch etwas geleistet durch die Erkenntnis, die der Mensch von ihnen gewinnt. Ohne real verändert zu werden (wie solches nur durch Wollen, Bilden, Handeln möglich ist), ohne gar erst ganz oder zum Teile konstruiert zu werden durch den menschlichen Geist (Kant), — ohne erst ihre Bestimmungsart und ihren Bestimmungsinhalt, ihre Bedeutungsart und ihren Bedeutungsinhalt durch den menschlichen Erkenntnisakt zu gewinnen, die sie vielmehr ganz unabhängig vom Menschen schon besitzen durch die Ideen Gottes von ihnen, wird doch diese »Bestimmung« und »Bedeutung« der Dinge durch den Erkenntnisakt seitens des Menschen allererst realisiert. Die Dinge gewinnen ontisch den Anteil an ihrer Bestimmung und Bedeutung, die sie idealiter schon besitzen: Sie werden Gott als der Wurzel aller Dinge, als dem Wesensinbegriff aller Wesen und damit auch des ihrigen »zugeführt«, zu ihm heraufgeführt, zu ihm zurückgeführt[1].

Alle Erkenntnis stellt sich also unter dem Lichte schon des natürlichen Glaubens dar als ein Mehr und als ein Höheres als bloße Erkenntnis. Sie, die bislang im Gegensatze stand zu allem Sein und Werden und die darum — wenn sie nicht pragmatistisch als reale Veränderung der Dinge resp. als bloßes Mittel für diese oder (kantisch)

---

[1] Man kann auch sagen: Die Wirklichkeit wird sich im Menschen und durch den Menschen ihrer Bedeutung, ihres Sinnes und ihres Wertes bewußt.

doch keine materiale Metaphysik des absoluten Daseienden.

An dieser Erkenntnisgrenze auch aller wohl berechtigten Metaphysik setzt der religiöse Akt und sein in ihm und nur in ihm gebbarer Gegenstand ganz selbständig ein. Hier gibt er absolute und felsenfeste Gewißheit, wo die Wahrscheinlichkeit auch des höchsterreichbaren philosophisch-metaphysischen Wissens zu null wird. Und nicht wie der metaphysische Erkenntnisakt nähert er sich mit Hilfe des metaphysischen Schlusses aus Wesensprämissen und zufälligem Daseinssatz (unseres Erfahrungsbereiches) dem absolut Daseienden als dem bloßen »Grunde der Welt« an: Sondern er versetzt sich als religiöser Akt auf unmittelbare Weise in eine nur ihm zugängliche Daseins- und Wertsphäre als dem positiven Gehalt dieses »Grundes«, — in einem bestimmten religiösen Wesensgehalt also dieses Grundes, um unter dem Lichte dieses Glaubenswissens alles andere Seiende zu verstehen und zu erfassen. —

Bleibt also die religiöse Erkenntnis auf alle Fälle selbständig und autonom gegen die Metaphysik, so gilt dieser Satz von der Autonomie der Religion noch weit klarer und viel leichter einsichtig gegenüber einer ganzen Reihe moderner, — auch eine in ihrem begrenzten Sinne wohlberechtigte Metaphysik preisgebender — Versuche, die Begründung der Religion auf außerreligiöse Erkenntnisse, Werte und Gewißheiten zu stellen.

Ein erster sogearteter Versuch war derjenige Kants, die Religion auf das Sittengesetz aufzubauen.

Die ethischen Werte und die ethische Evidenz, nach der sittlich gut alles Sein von Personen und Verhalten, Wollen und Handeln von Personen ist, in dem ein je

»höherer« (resp. in der Vorzugsevidenz als höher als ein Vergleichswert gegebener) Wert realisiert ist als der jeweilige Ausgangswert des Weltzustandes ohne diese Person, ohne dieses Verhalten, Wollen, Handeln der Person gewesen war, eröffnen uns nur dann einen Zugang zur religiösen Daseins- und Lebenssphäre, wenn in die objektive Rangordnung der Werte auch der spezifisch religiöse Wert des »Heiligen«, des Heiles der Person und ihres subjektiven Korrelates, der Seligkeit, aufgenommen ist[1]. Ist er aufgenommen, so ist er auch der evident höchste Wert und seine Realisierung in einer Person ist dann auch ohne weiteres das sittlich »Beste«. Ist er es aber nicht, so ist es ganz ausgeschlossen, den Wert des Heiligen aus anderen Werten herzuleiten oder ihn als »notwendige Ergänzung« dieser andersartigen Werte, z. B. der geistigen Werte, der Vitalwerte, der Nutzwerte, der Annehmlichkeitswerte zu konstruieren — oder wie man die Wertmodalitäten sonst scheiden mag. Daß der Wert des Heiligen durchaus nicht in das vollkommenste sittlich Gute, in Allerkenntnis usw. usw. aufgeht, sondern ein einfaches Neues an Wertqualität ist, — das hat neuerdings R. Otto in ausgezeichneter Weise nachgewiesen. Er hat darin für mich nur das schärfer verifiziert, was ich in meinem Buche über den Formalismus in der Ethik behauptet habe. Die Sanktionierung eines nicht religiösen Gutes (z. B. der sittlichen Güter, als »heilig«, einer Pflicht als »heilig«, eines Bösen oder moralisch Normwidrigen als »Sünde«), ist freilich möglich und religiös notwendig; es setzt aber die Gegebenheit der spezifisch religiösen

[1] Vgl. mein Buch »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik« (2. Aufl. im Druck begriffen).

Werte immer schon voraus. Ein »Sittengesetz« wird »heilig« erst, sofern es durch die Würde seines heiligen Gesetzgebers als einer vollkommenen Person, diese Qualität erhält — eine Voraussetzung, die nicht — wie Kant meint — aus der Gegebenheit eines kategorischen Imperativs durch »Postulate« zu gewinnen ist. Das Postulat eines Gesetzgebers X dieses Gesetzes und eines den Anspruch auf Vergeltung erfüllenden sittlichen Weltordners X greift in die leere Luft, wenn an Stelle dieses X nicht schon eine positive und inhaltsvolle — und zwar religiös inhaltsvolle — Idee von Gott und ferner die Realität eines dieser Idee entsprechenden Gegenstandes vorgegeben ist.

Aber in einer noch zentralereren Richtung ist die Verhältnisbestimmung, die Kant zwischen Religion und Moral gegeben hat, nicht nur falsch, sondern widersinnig. Evident scheint uns der Satz: Wenn es einen Gott gibt, so ist eine absolute Autonomie der praktischen Vernunft widersinnig und darum unmöglich und Theonomie selbstverständlich. Wie aber kann die Annahme des Daseins Gottes auf eine Voraussetzung aufgebaut werden — nämlich ein Urteil einer autonomen praktischen Vernunft —, deren Sinn, wenn sie wahr ist — nicht nur deren Wahrheit, sondern schon deren bloßen Sinn in Widersinn verkehrt? Gibt es Gott, so könnte eine praktische Vernunft nur autonom sein, wenn sie zusammenfiele mit der göttlichen Vernunft selbst. Den Weg dieser Identifizierung beschritten ja auch in der Tat die Nachfolger Kants, vor allem Fichte und Hegel. Das aber führte zu einer vernunftpantheistischen äußersten Heteronomie der menschlichen geistigen Persönlichkeit, die auf Grund dieser Annahme nur als Funktion resp. als

Durchgangspunkt oder Durchstrahlungsort dieser autonomen Urvernunft angesehen werden mußte. Wird aber — umgekehrt — die Autonomie nicht der Vernunft qua Vernunft zugesprochen, sondern der Person qua Person, so kann diese Autonomie mit der Annahme einer Existenz Gottes nicht zusammen bestehen. Man kann also die Annahme der Existenz Gottes nicht auf eine Voraussetzung aufbauen, die entweder mit dieser Voraussetzung identisch ist (Vernunftpantheismus) oder die evident sinnwidrig ist, wenn jene Annahme wahr ist. Und ganz analog liegt es auch, wenn Kant erklärt es müsse die Idee Gottes, die jemand habe zuvor mit dem Inhalt des autonomen Sittengesetzes verglichen werden, damit entschieden werden könne, ob diese Idee die Idee Gottes und nicht die Idee von etwas anderem sei. Es ist aber evident, daß Gott — wenn er existiert — nicht gemessen werden kann an einem menschlichen Sittengesetz, daß ihm nicht die sozusagen apriorische Verpflichtung kann auferlegt werden, entweder mit diesem übereinzustimmen oder nicht anerkannt zu werden. Der Satz: »Gott ist gut«, der ein synthetischer Satz ist, würde dadurch nicht nur analytisch, sondern sogar eine Tautologie. Denn ist er nur als »Geber« des Sittengesetzes ursprünglich definiert und konzipiert, so ist auch die Übereinstimmung seines Willens mit diesem Gesetze selbstverständlich[1]. Daß der »Herr« des Seins (das religiös geformte Ens a se et per se) aber gut sei, — das ist alles andere als selbstverständlich[2] und ihn von seiten des Menschen her gleichsam

[1] Vgl. hierzu meine eingehenden Analysen des Autonomiebegriffes in »Formalismus in der Ethik«, II. Teil.

[2] Der Satz ist auch nicht analytisch im Sinne der Thomisten, die das Gute in Grade des Seins durch den Mittelbegriff der Vollkommenheit auflösen

schon definitorisch darauf zu verpflichten, gut zu sein und ihm die Anerkennung als Herr des Seins zu verweigern, wenn er es nicht sei, das nähme auch seiner möglichen Güte von vornherein die Freiheit und Autonomie, die doch — wenn zu irgendeiner — zur göttlichen Güte wesensmäßig gehört.

Mit dieser Abweichung von der Kantischen »Ethicotheologie« ist natürlich nicht im entferntesten das andere Glied der Alternative behauptet, die Kant allein kennt: Es sei als gut zu definieren, was dem Inhalt des göttlichen Willen entspricht (Heteronomie). Denn es ist ja überhaupt falsch, das Gute zu bestimmen, als irgendeinen Inhalt eines zuvor gegebenen Wollens — sei es Gottes oder einer praktischen Vernunft. »Gut« ist primär eine Wertqualität, sittlich gut aber eine Personqualität, und jegliches Wollen — also auch dasjenige Wollen, das vermeintlich erst zu bestimmen hätte, daß etwas gut sei und was es sei, müßte schon gut sein, um es zu bestimmen. Gut ist also auch in bezug auf Gott ein Wesensprädikat der göttlichen Person als Person[1].

Erst mit dieser Einsicht ist die Voraussetzung gegeben, auch der anderen falschen Alternative zu entgehen, unter der Kants Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Moral steht: Es müßte entweder sittliches Wollen ohne jeden Hinblick auf Gott erfolgen oder es sei not-

wollen — gemäß dem Satze: Omne ens est bonum. Vgl. meine Widerlegung dieses Versuches im Formalismus etc. Dem Satze »Omne ens est bonum« erkenne ich Evidenz und Wahrheit zu, wenn »bonum« hier bedeutet »werthaft überhaupt«, eine Bedeutung, in der es aber mit dem ersten Glied des Gegensatzes des Guten und Schlechten noch nicht identisch ist — geschweige mit dem ersten Glied des Gegensatzes von (sittlich) gut und böse.

[1] In diesem Punkte stimmen wir mit Thomas Aquinas im Gegensatz zu den Scotisten überein. Aber auch Kant war »Scotist«.

wendig (heteronom) bestimmt durch Furcht und Hoffnung auf Strafe und Lohn. Es ist diese Alternative, die falsch ist, — nicht der vielmehr an sich richtige Kantische Satz, daß ein Wollen und Handeln im letzteren Sinne nicht (vollkommen) gut sei.

Ein (vollkommenes) sittliches Wollen ohne Hinblick auf Gott ist erstens eine innere Sachunmöglichkeit. Denn vollkommenstes sittliches Wollen ist (der Idee nach) das Wollen der Person, die den evident höchsten der Werte — die Heiligkeit in Form des Personwertes (mehr oder weniger adaequat) verkörpert. Die heilige Person ist aber zugleich die Person, die sich — sofern und soweit sie »heilig« ist — in ihrem konkreten Aktzentrum mit dem höchsten Gute, das als »höchstes« selbst heilig in unendlicher und absoluter Form und Wertperson[1] ist, als partiell »geeinigt« nicht realiter[2], aber hinsichtlich des Wesens ihres Aktzentrums (also auch seiner Aktinhalte) evident erlebt und weiß.

Ebenso aber gilt: Ein (vollkommen) religiöses Verhalten ist — obzwar es nicht definierbar ist, durch sittliches Verhalten oder auf es aufgebaute »Beweise« oder »Postulate« — evident unmöglich, ohne daß es vollkommen sittliches Verhalten in sich schließt. Denn vollkommen ist religiöses Sein und Verhalten erst, wenn die menschliche Person im erkennenden Akte des Wertvorzugs und im Willensakte der Realisierung des evident vor-

[1] Der Personwert ist evident höher als Sachwert, Aktwert, Funktionswert. Ein »summum« bonum wäre also nicht summum bonum, wenn es nicht Personwert, ja Wertperson wäre. Siehe hierzu »Formalismus usw.«, 1. Teil.

[2] Reale Einigung, d. h. reales Teilsein oder Funktionsein der menschlichen Person mit der göttlichen ist die falsche Behauptung verstiegener Mystik und des Pantheismus, z. B. Spinozas, Fichtes, Hartmanns usw.

züglichen Wertes auch das summum bonum, d. h. aber (nach den ontisch und axiologisch gültigen religiösen Wesenszusammenhängen) den absolut heiligen personhaften Gott als den Herrn des Seins (im Vorzugsakte) mit vor dem Blicke des Geistes hat; im Akte der Realisierung das Vorgezogene aber aus dem Wollen Gottes heraus (velle in Deo) selber will und verwirklicht — nicht bloß diesem Wollen Gottes auf Grund eines Befehles oder ›Gesetzes‹ Gehorsam leistet.

Daß die sachevidenten Wertaxiome der Ethik also auch nicht nur gültig sind für die Philosophie der Religion, sondern auch zugleich positive Konstruktionsmittel eines wahren Begriffs von Gott, darin allein hat Kant ganz recht. Das Falsche ist, daß er sachevidente und materiale ethische Wertaxiome überhaupt nicht kennt, sondern (ähnlich wie schon die Scotisten, nur an Stelle Gottes den Menschen setzend) das Gute erst von einem vorgegebenen Willen her (als dessen Inhalt) definieren möchte und daß er ferner aus diesem, (aber auch noch aus anderen Gründen) weder die Eigenart des auch der Ethik mit zugrundeliegenden Wertes ›heilig‹ noch die Vorzüglichkeit des Personwertes vor allen Funktions- und Sachwerten (auch denen der Vernunft und jeglichen ›Gesetzes‹) zu sehen vermochte. Die religiöse und ethische Wertaxiomatik koinzidiert eben — obzwar unabhängig gefunden und entdeckt — von selbst in der Idee des zugleich heiligen und vollkommen guten Herrn des Seins.

Es ist damit ein Grundsatz über das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit gefunden, der als oberster so ausgesprochen werden kann: In ihren vollkommenen

Stufen sind Religiosität und Moralität nicht wesensunabhängig, sondern wesensabhängig von einander; dies heißt in keinem Sinne identisch — weder von der Seite der Religion her, wie Luther, noch von der Seite der Moralität her, wie Kant fälschlich annahm. Sie werden von einander erst wesensunabhängig, wenn entweder die Moralität oder die Religiosität oder beide unvollkommen sind und sie werden um so unabhängiger, je größer diese Unvollkommenheit ist. Die Grundsätze darzulegen, nach denen auf den verschiedenen Stufen der Unvollkommenheit beider die moralischen und religiösen Forderungen an den Menschen auszugleichen sind, ist nicht dieses Ortes. —

Andere Arten von Versuchen, die Selbständigkeit der religiösen Evidenz und Wahrheit in Frage zu ziehen, sind gemacht worden z. B. von Windelband, Jonas Cohn, Paul Natorp[1]; der trübste und verkehrteste von allen aber von William James und seinen pragmatistischen Schülern, — den bewußten und der weit größeren Anzahl der halb- oder unbewußten. Ich gebe hier nur kurz die leitenden Ideen für ihre Kritik.

Windelbands »absolutes und reales Normalbewußtsein«, das er »das Heilige« nennt und das in dem Erlebnis des Sollens auf den verschiedenen Gebieten der logischen, ethischen und ästhetischen Gesetzgebung uns kund werden soll, ist eine nach den eigenen ersten Grundsätzen dieser Wertphilosophie völlig unberechtigte »Hypostasierung« des überdies inhaltlich widersinnigen Begriffes eines

[1] Siehe W. Windelband: »Das Heilige«. J. Cohn: »Der Sinn der gegenwärtigen Kultur«, P. Natorp: »Religion innerhalb der Grenzen der Humanität«. Auch R. Eucken: »Der Wahrheitsgehalt der Religion« muß in diese Versuche eingereiht werden.

»Bewußtseins überhaupt«. Abgesehen von der z. T. fehlenden, teils falschen Begründung der Existenz eines solchen Normalbewußtseins, ist es der religionstheoretische Grundfehler dieses Versuches, daß weder die Eigenart der Seinsdimension des »Göttlichen« noch die (materiale) Eigenart der Wertdimension des Heiligen anerkannt wird, vielmehr der unmögliche Versuch gemacht wird, das Dasein Gottes auf ein Sollsein (das übrigens mit dem Seinsollen verwechselt wird) zurückzuführen; die materiale Wertmodalität des Heiligen aber zurückzuführen auf den bloßen Inbegriff oder das bloße Totum der geistigen Werte »gut«, »schön«, »wahr«.

1. Nach den eigenen ersten Grundsätzen dieser Philosophie ist Windelbands Versuch darum unmöglich, weil man — hat man in der Weise dieser Schule, Sollen und Sein so abgründig und bis in die absolute Sphäre hinein voneinander geschieden — auf keine Weise aus dem »Sollen« allein wieder wirkliches Dasein extrahieren kann, wie es Windelband dem religiösen Bewußtsein zumutet. Wäre diese Scheidung richtig, (dazu noch der von mir streng widerlegte Aufbau einer Wertlehre auf eine Normenlehre[1], würde das religiöse Bewußtsein aber gleichwohl den Inbegriff dieses freischwebenden »Sollens« zu einem realen Wesen hypostasieren, so wäre eben das »religiöse Bewußtsein« nur eine Täuschungs-, Irrtums- und Fiktionsquelle und die denkbar gefährlichste noch dazu. Denn es würde ja durch uns Menschen zu Verwirklichendes als realisiert vorspiegeln, uns also den Sinn der uns gestellten Aufgabe verfälschen und die Kraft zu ihrer Lösung entziehen, das »Gesollte« zu verwirklichen.

---

[1] S. »Formalismus in der Ethik«, II. Teil: »Sollen und Wert«.

Der schärfste Kampf gegen das religiöse Bewußtsein und die Religion in jeder möglichen Form wäre die einzig richtige logische und praktische Konsequenz aus diesen Voraussetzungen. Nach dieser Lehre müßte man mit Recht mit Nietzsche sagen: »Gäbe es Götter (oder Gott), so hätte ich nichts zu sollen; also gibt es keinen Gott.« Aber diese Voraussetzungen sind eben grundirrig. Wie schon der tiefsinnigste Schüler dieser neufichtischen Schule — der leider im Kriege gefallene ausgezeichnete junge Forscher Emil Lask[1] — selbst eingesehen hatte, kann man den Begriff des Wertes keineswegs auf den Begriff des Sollens oder der Norm (auch nicht des idealen Sollseins im Unterschiede zum Pflichtsollen) zurückführen, muß vielmehr alles Sollen auf zuvor gegebene Werte gründen; die normative Ethik auf reine Wertethik, die normative Logik auf reine Gegenstandslogik. (So auch E. Husserl schon im 1. Band der »Logischen Untersuchungen«.)

Ferner (was Lask noch nicht einsah) gibt es einen Begriff des »Seins«, der das (objektive) Wertsein und das (wertfreie) Existieren noch unter sich als Arten begreift und der im Begriffe des ens a se steckt. In ihm haben die beiden Sphären des Daseins und des Wertseins, die nach dieser Philosophie[2] in das grundirrige Verhältnis gesetzt werden, demgemäß der Daseins- oder Existenzialsatz auf die »Geltung« eines Wahrheitswertes (respektive das Existenzurteil auf die subjektive Anerkennung dieser Geltung) zurückgeführt werden soll, ihre letzte und höchste

[1] S. E. Lask: »Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre« Tübingen 1911.

[2] Vgl. zum Folgenden H. Rickert: »Der Gegenstand der Erkenntnis«. 3. Aufl., Tübingen 1915.

Einheit. Und das ist diese Einheit, die es verständlich macht, daß es letzte formale Axiome gibt, die das ontische Verhältnis von Dasein und Wert zu einander regeln. Sie seien hier nicht alle aufgeführt und zur vollen Einsicht gebracht[1]. Es seien nur einige derselben genannt. Eines ist der schon von der Scholastik erkannte, hier aber falsch interpretierte Satz: Omne ens est bonum (d. h. ein Werthaftes überhaupt), — ein Satz, dessen Wahrheit ganz unabhängig davon ist, wie weit wir als Menschen die Werte des Daseienden fühlen und auffassen können. Ferner die schon von mir in der Ethik entwickelten Sätze: die Existenz (= Dasein) jedes Wertes ist selbst ein Wert, (des positiven Wertes ein positiver Wert, des Unwertes ein Unwert); die Nichtexistenz eines positiven Wertes ist ein Unwert; die Nichtexistenz eines Unwertes ist ein positiver Wert. Ferner der Satz: Jeder Wert (als Qualität) ist Eigenschaft eines daseienden Subjekts — ob dieses Subjekt bekannt ist oder nicht. So wenig aus diesen Sätzen (wie man meinen könnte) ein dem ontologischen Beweis ähnlicher Beweis vom Dasein Gottes folgt, so folgt doch aus ihnen, daß — wenn es einen »höchsten« Wert gibt — dem evident zu fordernden (gedachten) realen Träger dieses Wertes auch Dasein zukommen müßte, da er sonst der »höchste« Wert nicht wäre. Und es folgt ferner, daß — wenn es ein ens a se im Sinne eines aus seinem eigenen Wesen selbst folgenden Daseins eines Daseienden überhaupt gibt — dieses Daseiende auch Träger eines absoluten Selbstwertes sein müsse. (Der Wert des sittlich »Guten« darf natürlich in diese axiologisch und ontologisch streng formale Bestimmungen noch

[1] Vgl. hierzu »Formalismus in der Ethik«, I. Teil.

nicht aufgenommen gedacht werden.) Und diesen objektiven Seinsaxiomen über Wert und Dasein entsprechen auf der Seite des Geistes und der Akte die Aktfundierungsgesetze, daß ursprünglich kein Daseiendes von irgendeinem Bewußtsein erkennbar (sei es durch Anschauung oder Denken) ist, dessen Gegenstand nicht in der Folgeordnung der gebenden Akte zuerst in interessenehmenden Akten als Wertgegenstand bestimmter Wertqualität intentioniert wurde, (sei es geliebt, sei es gehaßt wurde); und daß eben dieselbe Ordnungsfolge der Akte auch zwischen interessenehmenden Akten und Wollensakten besteht. Das eben ist (wie ich anderwärts gezeigt) das Wunderbare des weder auf Erkennen noch Wollen zurückführbaren Liebesaktes, daß er seinen Gegenstand auf einer Stufe des »Seins« ergreift, auf der sein Sosein sowohl seinem existenzialen Sein als seinem Wertsein noch unbestimmt ist, — so daß ebensowohl das eindeutige Ergebnis des adaequaten Erkenntnisaktes als der mögliche Erfolg seiner Umgestaltung durch Wollen und Handeln durch diese Aktklasse noch bestimmbar ist. Diese Stufe des Seins ist eben die nach dem Gegensatze Wertsein — existenziales Sein noch indifferente Schicht des Seins, — auf der allein der endliche Gegenstand noch unmittelbar mit dem Ens a se in der Form schlechthiniger Abhängigkeit verbunden ist. Darum ist zu allem bloßen »fertigen« »Dasein«, das wir in der reinen Theorie der Seinswissenschaften betrachten (mit prinzipieller und ausdrücklicher Abstraktion von den stets und notwendig dem Daseienden zukommenden Werten, notwendig ein Faktor von Liebe dazu zu denken, der das Dasein dieses Soseienden oder das Sosein dieses

Daseienden mitbestimmt hat und ohne den es nicht wäre, was es ist, respektive nicht dasjenige wäre, was es ist: auf der objektiven Seite ist dieser Faktor die universelle Liebesbejahung des Wesens und Daseins des endlichen Gegenstandes durch Gott; durch sie allein ist der Gegenstand (gleichsam gerettet aus dem unendlichen Meere des Nichtseienden und der Nichtigkeit), auf der subjektiven Seite die Liebes- und Haßregungen des erkennenden Subjekts, die das Stattfinden und den Sonderinhalt anschauender Erkenntnis[1] mitentscheiden. —

2. Der Begriff des »Bewußtseins überhaupt« ist aber — ganz abgesehen von den eben aufgedeckten Irrungen der Windelbandschen Religionsbegründung — außerdem ein in sich widersinniger, Wesenszusammenhängen widerstreitender Begriff. Sieht man sukzessiv von allem sogenannten empirischen Inhalte des Bewußtseins von Etwas ab (dem physischen, dem psychophysischen und rein psychischen Gehalt), so behält man zurück nur den Begriff eines erkennenden, respektive (wenn man den Fehler macht, das Erkennen dem Urteilen gleichzusetzen und den ferneren Fehler, Urteilen als Anerkennen oder Aberkennen des sogenannten Wahrheitswertes anzusehen; das »Existieren« aber auf Geltung eines wahren bejahenden Satzes über einen Gegenstand »zurückzuführen«) den Begriff eines wertenden Subjekts überhaupt. Daß diesen Begriff zu einer Realität zu hypostasieren absolut widersinnig ist, das sieht heute auch die sich von Windelband ableitende Philosophenschule ein.

[1] Und darum auch mögliche urteilsmäßige Erfassung der positiven und negativen Sachverhalte und darauf folgende Bejahung und Verneinung dieser Sachverhalte.

Nun — schon damit wäre der religionsphilosophische Versuch Windelbands gerichtet. Aber wir haben hier weiterzugehen und zu zeigen, daß dieser Begriff zwar nicht (ohne Zuhilfenahme materialer, also überformaler logischer Axiome) »widerspruchsvoll«, wohl aber widersinnig ist. Wird das Wort »Subjekt« nicht so sinnvoll wie bis Ende des 18. Jahrhunderts als Wort für Gegenstand überhaupt gebraucht[1] (wie noch heute das französische Sujet, das lateinische »subjectum«) sondern (nach neuerem Sprachgebrauch) für »das« sogenannte Ich, so gilt wesensgesetzlich für jedes Seiende, auf das dieser Begriff mögliche Anwendung hat: 1. Jedes Ich ist wesensnotwendig individuelles Ich. 2. Jedem Seienden, das ein Ich ist, steht ein mögliches Du gegenüber. 3. Jedem Seienden, das ein Ich ist, stehen wesensnotwendig gegenüber eine von seinem Sein unabhängig seiende und auch so gegebene Außenwelt. 4. Jedes Ich zerfällt in ein stets hic et nunc gegebenes Leibich mit einer Umwelt und ein seelisches Ich mit einem Abfluß von Erlebnismomenten als Korrelat; von Erlebnismomenten, die erst nachdem sie je als Ganzheiten gegeben, sekundär nach vielen Richtungen teilbar sind. Jedem dieser — von induktiver Erfahrung unabhängigen — Sätze widerstreitet aber schon der bloße Begriff eines »Bewußtseins überhaupt« im Sinne eines »Subjekts überhaupt«; widerstreitet ihm nicht erst, sofern der Begriff noch dazu hypostasiert wurde, sondern schon als rechtsgültige Abstraktion. Denn man mag mit jedem Rechte »abstrahieren« von allen Merkmalen eines je zufällig Daseienden; man darf aber keineswegs abstrahieren auch von demjenigen, was — des

[1] Vgl. hierzu R. Eucken: »Geschichte der philosophischen Terminologie.«

je zufällig Daseienden ungeachtet — dem Wesen nach zu einer Sache gehört. Denn dies hieße die Sache schon ihrem möglichen Sinn- und Bedeutungsbestande nach aufheben, also das Gegenteil von dem tun, was man nennen darf: einen Begriff der Sache bilden. Jedem dieser Sätze widerstreitet aber schon das, was im Worte eines »Subjekts überhaupt« gemeint ist. Das Subjekt oder das Bewußtsein überhaupt soll »überindividuell« sein: Ein hölzernes Eisen! Denn es gibt zwar ein übersinguläres Gesamtbewußtsein (z. B. der Gesamtpersonen Volk, Staat usw.), aber es »gibt« (im Sinne schon der Wesensmöglichkeit, nicht nur im Sinne des faktischen Bestandes) kein »überindividuelles Bewußtsein«. Es gibt — im selben Sinne des »es gibt« — ferner kein über den möglichen Gegensatz von Ich und Du erhabenes mögliches »Ich«; denn die Gliedschaft in einer möglichen Gemeinschaft ist allem »Ich« wesenhaft, nicht zufällig, eigen. Wovon wir absehen können, das ist also nur die besondere Bestimmtheit des »Du«, das dem, was »Ich« heißen kann, wesensgesetzlich gegenübersteht — nicht aber ein Du überhaupt. Und analog können wir absehen von den besonderen Bestimmtheiten, dem je besonderen Gehalt der jedem Ich zugehörigen, all seinem möglichen Bewußtseinsinhalt gegenüber als »transzendent« gemeinten Außenweltssphäre, nicht aber vom Bestande dieser Sphäre überhaupt — wenn wir nicht das Wesen des Ich aufheben wollen. Auch der Leib ist durchaus keine Gruppe von bloßen Bewußtseinsinhalten (der äußeren und inneren fest assoziierten Sinnesinhalte von ihm, wie diese Auffassung ungeprüft voraussetzt), sondern eine von allen möglichen rein psychischen und außenweltlich bezogenen Inhalten scharf

getrennte Daseinssphäre eines spezifischen Form-, Mannigfaltigkeits-, Einheits- und Gegebenheitscharakters, eine Sphäre, die als solche bliebe, wenn auch von jedem besonderen Inhalt der Organempfindungen »abgesehen« würde. Es können Zweifel bestehen über besondere Inhalte der Erfahrung, zu welcher dieser Seinssphären sie gehören (ob zur rein psychischen, der leiblichen, der Außenweltsphäre); keinerlei Zweifel aber kann bestehen über die Wesensverschiedenheit dieser Sphären selbst. Auch von ihnen selber, — nicht nur von ihrem je besonderen Inhalt — »abstrahieren«, »absehen« kann also nicht dazu führen, daß dann noch ein sogenanntes »reines Ich« übrigbleibt, sondern heißt das Wesen des Ich aufheben und zerstören.

Endlich enthält der Abstraktionsprozeß, der zu einem »Bewußtsein überhaupt« führen soll, noch einen letzten schweren Fehler. Der phänomenale Einheitspunkt in der Mannigfaltigkeitsgliederung, die allem rein Psychischen zukommt ist nicht ein bestimmter Akt und Inhalt, sondern nur ein Stellenwert. Diesen Stellenwert können alle möglichen Akte erfüllen, die damit eben jeweilig die »Ichstelle« des Bewußtseins gewinnen: nicht aber gibt es einen von allen Inhalten und sonstigen Akten des Bewußtseins verschiedenen Inhalt und Ichakt, dem gegenüber alles übrige Gegebene nur Inhalt und (wenn geurteilt) Gegenstand wäre. Sieht man daher von allen (rein psychischen) Bewußtseinsinhalten und Akten ab — wie es dieser Gedankenprozeß fordert — so bleibt zwar noch die feste Form und Gestalt des stets nach einer monarchischen Verfassung gebauten rein seelischen Seins übrig, nicht aber der Mo-

narch oder ein Monarch, ein sogenanntes »Ich«. Hier liegt also schon die Hypostasierung einer »Stelle« vor, der höchsten »Spitze« einer Aufbauform der Akte des Bewußtseins von Etwas, zu einem vermeintlich absoluten, in allen individuellen Bewußtseinen identischen Akte oder Aktvollzieher. Das derbe »Normalbewußtsein« Windelbands, das naiv und ehrlich real gesetzt und zu einer Art Gottessurrogat gemacht wird, ist nur die unverschleierte Form dieser Hypostasierung, die auch den feineren Formen zur Last fällt, in denen sich diese Lehre z. B. bei H. Rickert Ausdruck gegeben hat. Das Formgesetz des rein psychischen Bewußtseins, daß in seinem Mannigfaltigsein je ein Akt (der nach allen Variationsrichtungen der Akte wechseln kann) die Ichstelle einnehmen muß, da solches zum Wesen eines rein psychischen Bewußtseins »gehört«, wird hier zum Dasein eines bestimmten absoluten Ichaktes fälschlich hypostasiert. Und da dies geschieht, ist es begreiflich, daß man meint, durch ein Verfahren sukzessiven Absehens von den sogenannten Inhalten des Bewußtseins ein »erkenntnistheoretisches Subjekt«, ein in allen individuellen Ichen identisches »Ich überhaupt« übrig zu behalten, dem eine absolute Existenz zukomme. Was man aber faktisch durch diese Methode sukzessiven Absehens übrig behält, das ist nicht ein »absolutes Subjekt«, nicht ein »Normalbewußtsein« — nicht ein Gott — sondern das pure Nichts, — oder ein Wesensgesetzen widerstreitender Begriff. Was anderes als »nichts« sollte denn bei diesem rein negativen Verfahren des »Absehens« von allen Weltinhalten sonst übrig bleiben? Alle negative Abstraktion setzt voraus, daß ich positiv das schon erschaut habe, was ich durch das sukzessive Absehen von Anderem, mit dem

es irgendwie geeint ist, reinigen und für andere, die es noch nicht gewahren, *gewahrbar* machen will. Niemals ist die bloß negierende Abstraktion »schöpferisch« für den positiven Inhalt eines Begriffs. Und gar noch die sonderbare Meinung hegen, es fielen bei diesem Verfahren des »Absehens« von allem empirischen Inhalt des Bewußtseins nur die subjektiven Beschränktheiten, die Dunkelheiten und die Engen, die Täuschungen und Irrtümer der erkennenden Menschensubjekte aus dem möglichen Weltinhalt = Bewußtseinsinhalt des »erkenntnistheoretischen« Ich heraus — es bliebe aber dem so restierenden erkenntnistheoretischen Subjekt überhaupt die Welttotalität in ihrem reinsten, reichsten, objektivsten Bestande gegenüber liegen als sein Korrelat — so daß wahres und adaequates Erkennen eines Gegenstandes durch einen Menschen hieße soviel wie dem Gegenstand gegenüber »erkenntnistheoretisches Subjekt« werden, oder »Normalbewußtsein« werden — das ist die *verkehrteste* aller Selbsttäuschungen, die sich nur denken läßt. Indem man von allem »Inhalt« *absieht* und dieses Absehen bis zur letzten Grenze steigert, hat man eben auch »abgesehen« von all *demjenigen* Teil des empirischen Inhalts, dem *Erkenntniswert* und *Wahrheit* zukommt — und das, was so »übrig« bleibt, ist nicht das Sein und der Inhalt der vom individuellen Subjekt noch unangetasteten Weltfülle, sondern es ist die absolute Leere, das Nichts.

Man zweifle nicht, daß hinter solchen tiefen Irrungen des Denkens auch *falsche* Lebensweisen derjenigen stehen, die solche Irrtümer vertreten. Das eigene liebe »Ich« gleich Fichte aufzublähen zu einem vermeintlichen Welt- und Gottesbewußtsein, im Augenblick der Anwen-

dung dieser Weisheiten die feinen — aber sachunmöglichen — Unterscheidungen, die man zwischen seinem lieben Einzelich und dem über alles erhabenen »Bewußtsein überhaupt« auf dem Papier gemacht hat, vergessen zu dürfen — dazu ist ja jene Theorie recht eigentlich erfunden. Das furchtbare innere Gesetz dieser Denkart, im Griffe nach dem vermeintlich »Heiligen« gerade in das Maximum von Leere und Nichts hineinzulangen, bestätigt sich auch in der Lektüre der Werke dieser philosophischen Schule. Ewiges Herumkreiseln um ein in diesem schwindelerregenden Kreiselprozeß immer leerer und leerer werdendes Ich; ermüdendste Stereotypie in der ewigen Wiederholung immer derselben paar Gedanken; gänzliche Unfähigkeit, sich irgend einem Sein hinzugeben, sich in eine Sache zu versenken.

Auch jener Lebensform, die mit diesen Gedanken einhergeht, jener leeren aufgeblasenen »Ich«-souveränität, die alle lebendige Beziehung zu Sache und Realität, die auch alle dem Menschen gebotene Demut vor dem Heiligen vermissen läßt, gebührt schärfste Verurteilung.

Nicht also auf einem »Normalbewußtsein«, »Bewußtsein« oder »Ich überhaupt« und dergleichen läßt sich die Idee Gottes und die Einsicht in sein Dasein aufbauen. Vielmehr muß das allem Ich überlegene göttliche Sein und eigentümliche Wesen des Subjekts und Trägers auch aller allgemeingültigen Normen auf ganz anderem Wege schon gegeben sein, wenn ihm der Charakter eines logischen, ästhetischen, moralischen Gesetzgebers soll zugesprochen werden.

3. Was aber von der allgemein philosophischen Basis dieser Religionstheorie gilt, das gilt vice versa nicht

weniger für die in ihr enthaltene spezifisch religiöse Selbsttäuschung, vermöge der sie die besondere Modalität aller zur Sphäre des Heiligen gehörigen Werte verkennt. Das vortreffliche Buch von Otto über »Das Heilige« kann als geradezu geschrieben gelten, um die Auffassung zu widerlegen, es sei das Heilige nichts als eine Art Zusammenfassung des »Guten, Wahren, Schönen«. Will es ja gerade die »irrationalen Elemente« im Heiligen und damit all das herausstellen, worin das Heilige von diesen »Werten« geschieden ist. Die Tatsache, daß auch sie auf einer bestimmten Stufe der Religion »sanktioniert« werden, »geheiligt« und daß ihre Anerkennung und Bejahung auch unter die religiös verbindlichen Gebote aufgenommen wird, darf uns für den spezifischen, ganz unvergleichlichen Wertcharakter des Heiligen nicht blind machen. Daß diese »Sanktionierung« notwendig ist und möglich — das ist vielmehr nur ein neuer Beweis für die Sonderart des Wertes »heilig«. Aber eine wahre Theorie, ein noch so herrliches künstlerisches Werk, eine moralisch noch so bewundernswerte Handlung erwecken rein aus sich heraus den so charakteristischen Eindruck des Heiligen keineswegs. Sowohl die emotionalen Akte, durch die das Heilige als »heilig« erfaßt wird, wie die Reaktionsgefühle, die es auslöst, sind von analogen Fühlungen und Gefühlen, die zur guten Handlung, zur Erkenntnis, zum Kunstwerk oder Naturschönen gehören durch einen Abgrund geschieden. Schon ein in diese Sphäre gehöriger Gegenstand, der im Kulte eine Rolle spielt — ein »heiliges« Bild, eine geweihte Schale usw. stehen mit ganz anderen Wertcharakteren vor dem Bewußtsein wie das herrlichste Kunstwerk.

»Wundertätige Bilder sind meist nur schlechte Gemälde« — so Goethe. Heilige Scheu, heilige Furcht und Ehrfurcht, die erlebte unbedingte Ablehnung aller Berührung seitens des Gegenstandes selbst (außer zum Zwecke seines kultischen Gebrauchs), — eine Ablehnung, die doch wieder begleitet ist von einer ebenso starken Anziehungskraft, die von ihm auf das Gemüt ausgeht, haben nichts, was mit jeder Art von Gefühlen des ästhetischen Wohlgefallens und Genusses vergleichbar wäre. Und ebendasselbe gilt, wenn wir das »Heilige« aufsuchen in seiner höchsten weltlichen Daseinsforn, in der Persönlichkeit des Menschen. Der »Heilige« ist keine irgendwie denkbare Steigerung des künstlerischen Genius, des Weisen, des Guten, Gerechten, — des Menschenfreundes oder des großen Gesetzgebers. Auch ein Mensch, der alles dies zusammen wäre, würde den Eindruck der Heiligkeit nicht erwecken.

Darum muß auch jede Religionstheorie zurückgewiesen werden, die auf diesen falschen Voraussetzungen beruhend in der Objektenwelt der Religion nur eine »Ergänzung« der geistigen Kulturwerte und -güter sehen will (so J. Cohn), die der Religion aber nur als das noch undifferenzierte Einheitsbewußtsein von der inneren Zusammengehörigkeit und Wechselabhängigkeit der geistigen Kräfte, die Kultur schaffen, ansieht; die dann ferner dazu neigt, in dem Maße als eine Religion »Kultur« vorbereitet, gefördert, entfaltet hat einen Maßstab für ihren Wahrheitswert zu erblicken[1].

Die Verteidigungshaltung der Anhänger der positiven

[1] Den Weg der im Folgenden zurückgewiesenen Religionsbegründung geht auch R. Eucken. Siehe bes. »Der Wahrheitsgehalt der Religion«.

Religionen gegen Angriffe auf die Religion seitens der »kultur«seligen Kreise hat es mit sich gebracht, daß auch das Denken der Religiösen durch bewußte oder heimliche Anpassung an die Grundwerte der Irreligiösen diese vermeintliche Verifikationsmethode der Religion auch da in sich aufnahm, wo man es in abstracto nicht Wort haben will. Man neigt, die Religionsphilosophie geradezu zu einem Teile der sog. »Kulturphilosophie« zu machen; auch der schauderhafte Ausdruck »Religiöse Kultur« ist in weiten Kreisen üblich geworden. Gegenüber Fragen, was die Religion, was ferner diese und jene Religion beigetragen habe zur »Erziehung der Menschheit«, was sie bedeute als Geisteskitt und als schöpferische Kraft der Bildung von Gruppen[1], was als Waffe der Gruppen im Kampfe miteinander, was sie für den Staat, für die Struktur der Wirtschaft, für die Kunst und die Wissenschaft, für die Erziehungskunst bedeutet und geleistet habe usw. — Fragen, über die jährlich viele gelehrte und oft wertvolle Werke erscheinen, verschwindet unserem Zeitalter der selbständige Wahrheitsanspruch der religiösen Grundthesen in einer fast grotesk zu nennenden Weise. Das Übergewicht dieser Fragestellungen über die Frage nach dem eigenen Wahrheitsanspruch der Religion ist wirklich das am meisten charakteristische Moment, das die Haltung der zweiten Häfte des 19. Jahrhunderts zur Religion besaß. Und diese Praxis der Behandlung der Religion ist vielleicht noch gefährlicher für ihr echtes Wesen als die ausgesprochene Theorie, welche den Wahrheits-

[1] So bes. die französischen »Traditionalisten«, deren neuester Vertreter Maurice Barrès ist.

wert der Religion messen möchte an ihrer Ergänzungskraft für die Kulturwerte oder an ihrer Kraft, sie zu fördern und zu erhalten.

Man mache sich aber nur einen Augenblick den Widersinn der Grundlage klar, auf die jede solche Erörterung gestellt ist, wenn sie mehr will als bloße Deskriptionen des historisch Vorhandenen geben; wenn sie für — oder auch gegen — die Religion von diesem Maßstabe aus Etwas behaupten will.

1. Gibt es ein über alles zufällige Dasein der Weltdinge erhabenes ewiges Sein und höchstes Gut, gibt es ein ganzes »Reich« Gottes, dessen Besitz als die zentralste und höchste aller Erwartungen vor der Seele des Menschen stehen darf und soll, so ist Nichts klarer, als daß alle mögliche menschliche Kultur — nicht nur die wirkliche — zu einer Angelegenheit an der Peripherie des Daseins herabsinkt. Auf Gottes Ewigkeit und Vollkommenheit bezogen erscheinen die Werke menschlicher Kultur als ein Abfluß haltloser, flüchtiger Gebilde — eingeschlossen in eine eng begrenzte Zeit. Wie der Strahl der Sonne in der flüchtigen Welle des Meeres — so spiegeln sich in ihren Werken zuweilen unvollkommen und immer verzerrt die ewigen Werte, die in Gott in ewiger Vollkommenheit und ungeteilt verwirklicht sind. Es ist unmöglich, Gott auch nur zu denken, ohne alle mögliche Menschenkultur so zu sehen. Und nun soll das Recht der Annahme, es sei ein Gott, gleichwohl auf dem Tatbestande beruhen, daß sie die Fortbewegung und das Aufundabrauschen der Kulturen fördert! Gewiß! Dem Menschen, der verstrickt und verwoben in den Ernst und die Leidenschaft zeitlichen Lebens und zeitlicher Ziele

auf die Güter der Kultur hinblickt, dem scheinen diese Güter im Zentrum alles Daseins und aller Werte zu stehen. Denn auch die ihnen an Macht und gediegener Daseinsbasis so überlegene Natur außer und im Menschen (hier tätig als nimmer ruhender Trieb zu Daseinserhaltung und -zeugung), hat sich doch erst im Verlaufe der Geschichte der Kultur, der Wissenschaft, der Technik vor dem Menschen aufgetan als das Wissen um sie und ist als solches von der Anerkennung durch Akte des Geistes abhängig, die selbst noch Kulturakte sind. Wäre der menschliche Gedanke seinem psychischen Dasein nach auch nur ein flüchtiges Aufblitzen in einem seinem Dasein gewaltig überlegenen Daseinsgetriebe, das vor und nach diesem Aufblitzen stumm und dunkel seinen Weg läuft, so wäre doch, dem Sinn und Inhalt dieses Gedankens nach, auch dieses Daseinsgetriebe selber noch nur ein minimaler Teil im Sinngehalte dieses aufblitzenden Gedankens: Nur das Korrelat des kleinen Teiles dieses Gedankens, den wir die »Wissenschaft von der Natur« nennen und der selbst noch zur Kultur gehört. So darf sich der Mensch in der Tat — so lange er nicht auf Gott hinschaut — mit Recht den Quellpunkt, von dem alles Kulturschaffen ausgeht und immer neu gespeist wird, für den Mittelpunkt der Welt selber halten; für Etwas, das erhaben ist auch über die Elemente und Kräfte der Natur, die so oft — spielenden Kindern gleich, die ein schönes Gefäß unbewußt, was sie tun, zertrümmern — seine Kulturwerke in Feuer, Wasser, Rost und Mottenfraß in nichts zergehen lassen.

Aber wie anders wird es, wenn der Gedanke an Gott sich des menschlichen Geistes und Herzens

bemächtigt! Möchte des Menschen Gedanke auch allem übrigen Dasein durch die Wissenschaft hindurch, durch die er dieses Dasein ergreift, »Gesetze vorschreiben« — dem absoluten Sein und dem ewigen Gute gegenüber, ist auch der bloße Gedanke daran eine Absurdität und eine Sünde zugleich. Was ist es doch für ein unmöglicher und sinnwidriger Gedanke: Gottes rechtmäßige Anerkennung gerade auf dasjenige zu stellen, das im Zentrum der Dinge nur stehen könnte, wenn — Gott nicht existiert; und dessen metaphysischer Ort sofort an die »Peripherie des Daseins« rückt und so — vergleichsweise — nichtig und flüchtig ist, wenn er existiert. Was ist das für ein »Grund«, der selber nur steht und »gründet«, wenn man das durch ihn zu Gründende nicht aufstellt und der eben dann wankt und schwankt, wenn man es tut? Hier ist klar: der Sinn des Satzes »Es ist ein Gott«, er allein schon schließt den Weg seiner Begründung auf die Möglichkeit der Kultur radikal aus. Das ist ein ganz eigenartiges, sonst nie wiederkehrendes Verhältnis, das hier zwischen dem Inhalt der zu begründenden Thesis und dem Weg ihrer möglichen Begründung besteht. Nur wenn der Quellpunkt der »Kultur« im Zentrum der Dinge stünde, dürfte man Gottes Dasein also begründen. Aber wenn Gott ist, so steht eben dieser Quellpunkt nicht in diesem Zentrum. Das Begründete höbe hier das Recht des Grundes selber auf. Dieser Weg ist ein Weg, der zum Ziele nur führt, wenn er das Ziel — das Dasein Gottes — nicht erreicht. Und er wäre von vornherein ein falscher Weg, wenn er zum Ziele führt. Das zu Begründende selbst entwertet hier den Grund — und zwar allein gemäß dem Sinnverhältnis von Grund

und Begründetem. Es ist nicht richtig, hier mit der Unterscheidung antworten zu wollen: Gott sei Daseinsgrund und Wertgrund der Kultur und des kulturschaffenden Aktes, diese beiden aber Erkenntnis und Glaubensgrund des Daseins Gottes. Denn es ist schon der Sinn des Satzes: »Es ist ein Gott«, der diesen Weg der Begründung des Satzes widersinnig macht, indem er und er allein erst den Grund entwertet, — auch als Erkenntnisgrund —, auf den der zugehörige Existenzsatz soll aufgebaut werden. Ein Gott um der Kultur willen nicht nur daseiend, sondern auch schon als Wesen angenommen um ihretwillen wäre kein Gott; es könnte nicht Gott sein, was hier angenommen ist. Hat man Gott — so ist die Begründung seiner Existenz auf die Kultur — als Wert und Kulturakt — lächerlich! Hat man ihn nicht, so kann man ihn so nicht erreichen, ohne den Sinn und Wert der Voraussetzung aufzuheben, auf die hin man ihn als daseiend urteilen will. Der religiöse Lebensprozeß und die Gesetze des Gemütes in seiner Wesensreaktion auf die verschiedenartigen Güter schließt also diesen Weg aus. Ist das Gemüt wahrhaft erfüllt auch nur von dem echten Ideengehalt des höchsten ewigen Gutes, so findet es sich in einer Sphäre und auf einem Gipfelpunkte, von dem aus sich im selben Maße als es sich mit ihm erfüllt, die menschliche Kultur als »eitel«, »nichtig«, »fragmentarisch« darstellt — und immer mehr darstellt. Wie soll das Gemüt dann gleichzeitig nicht um des höchsten Gutes selber willen sein Dasein bejahen, sondern um dessenwillen, das so »nichtig« und »eitel« aussieht? Es handelt sich beim Durchschauen dieses Irrwegs der Religionsbegründung — wie man sieht — nicht nur um logische Akribie. Es handelt sich ebenso

sehr um die religiöse Ehrlichkeit und um den geraden Blick in der Sache der Religion. Diese Begründungsart — unserem Zeitalter so teuer — hat in letzter Linie in einem moralischen Manko, in Unehrlichkeit und in einer Art religiösen Schielens des Geistes ihre Wurzel. Der Aufschwung des Geistes und Gemütes schon zur Idee Gottes wird nicht resolut vollzogen — der Aufschwung, der doch auch zugleich alles Verständnis der Kultur vorbereitet. Man bleibt hängen an den irdischen Kulturgütern und hält eine Wertschätzung ihrer auch noch im Blicke des Geistes auf Gott aufrecht, die nur Sinn hätte, wenn Gott *nicht* wäre; und doch sucht man vermöge dieser Wertschätzung Gottes Dasein zu rechtfertigen. »Beziehungen« und abermals »Beziehungen« der Religion zu X, Y, Z ersticken hier ihr *Wesen* und lassen verkennen das einfache »Alles oder Nichts«, das gerade, ja allein und ganz allein im Wesen der religiösen Thesis liegt. Man kann das Relative, man kann nicht das Absolute relativ schätzen. Das Absolute muß man auch *absolut* schätzen und es ist nicht das Absolute, was man schätzt, wenn man es nicht absolut schätzt. Schließlich wird dann dieser Denkart das, was sie »Gott« nennt, nur der Gesichtspunkt, das gesuchte und unbekannte X all der »Beziehungen«, die da heißen: des Staates zu X, der Wirtschaft zu X, der Kunst zu X, der Wissenschaft zu X usw. Aber das ist der *Inhalt* des X, in dessen Fülle die echte Religion lebt und von dessen Selbsterfassung und in dessen Dienste auch alle jene Beziehungen erst klar werden können.

2. Darum geht es auch nicht an, in der Religion nur die lebendige noch *undifferenzierte Einheit des Kulturgeistes*, oder im Daseinsbereich ihrer Gegenstände

und Güter nur eine »ideale Ergänzung« für die Welt der Kulturwerte und -güter zu sehen. Das Erste ist falsch schon darum, da Religion im Falle, daß sie nur jene undifferenzierte Einheit des kulturschaffenden Geistes wäre, um so mehr zergehen müßte, je mehr der Differenzierungsprozeß des Geistes und seiner Arbeitswelten und Wertbereiche sich fortbewegt. Davon finden wir aber in der Geschichte nichts. Was wir finden ist vielmehr die Tatsache, daß die Religion selber und die religiösen Werte und Güter sich ebenso differenzieren wie die Kunst, der Staat, die Wissenschaft es *ihrerseits* tun, und daß dies geschieht auf dem spezifischen Boden eben der religiösen Güterwelt als solcher, die etwas ganz anderes ist als eine »Zusammenfassung« oder eine undifferenzierte Einheit der übrigen Güterwelten. Gibt es eine solche noch relativ undifferenzierte Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes und ein ihr zugehöriges spezifisches Werk, so ist diese nicht gegeben im religiösen Akt und der Religion, sondern im *mythischen* Denken und Fühlen und der gegenständlichen Welt des Mythos. Der Mythos, — psychologisch gesehen der Kollektivwach- und Halbwachtraum der Völker[1] — ist überhaupt kein auf besondere Gegenstands- und Wertgebiete gerichtetes geistiges Aktleben, er ist nur eine *psychische* Gegebenheits- und Bewußtseinsmodalität, die geistige Akte aller essentiellen Wesensarten und zu allen Arten von Gegenständen und Gütern gehöriger Akte besitzen können und auf gewissen Entwicklungsstadien besitzen. Er ist eine psychologische, keine

[1] Der Mythos ist auch denselben Regelmäßigkeiten und Bildungsgesetzen unterworfen wie der Wachtraum — was hier des näheren nicht gezeigt werden kann.

ethische oder axiologische Kategorie. Rechtliches, wirtschaftliches, künstlerisches, wissenschaftliches, politisches, moralisches — und nur auch »religiöses« Denken und Werten, Schätzen und Vorziehen, zeigt sich auf diesen Stufen der Entwicklung stark in den Mythos eingewickelt; und auch da, wo in gesteigerter Wachheit des Gruppenbewußtseins die geistigen Lebens- und Gegenstandsbereiche sich schärfer vom Mythos ablösen und sich ihm entgegenstellen, bleibt er eine sie färbende, mitbestimmende seelische Macht. Die Religion vollzieht aber diese Ablösung aus der mythischen Bewußtseinsstufe genau ebenso energisch wie die verschiedenen Kulturgebiete und auf eine prinzipiell nicht andere Weise als jene. Die Religion gleichsetzen mit dem un- oder noch wenig differenzierten Kulturgeiste, hieße sie also mit dem Mythos verwechseln und hieße zudem eine noetische Kategorie gleichsetzen mit einer psychologischen[1].

Es ist damit nicht gesagt, daß es nicht die Religion sei, die auch den Kulturtätigkeiten letzte Einheit und letzten Sinn gebe und überall gegeben habe; es ist nur zurückgewiesen, daß sie nichts anderes sei als jene »Einheit«. Denn sie gibt jene Einheit eben nur von ihrem eigenen festen Standort aus und kraft ihrer eigenen spezifischen Güter und Werte und kann sie nur auf diese Weise geben. Und das gilt auch ganz besonders im soziologischen Sinne. Der Mythos ist gegliedert nach Völkern und Nationen und sein Inhalt beruht auf den eindrucksvollsten Momenten, welche aus der Jugendgeschichte der Völker heraus (da

[1] Diese Verwechslung ist besonders üblich innerhalb der romantischen Religionsphilosophie (Fr. Schlegel, Schelling), sowie innerhalb des Traditionalismus.

dem Bewußtsein des Einzelnen gleich, auch das Völkerbewußtsein in seiner Jugend am meisten plastisch, bildsam und eindrucksfähig ist), in deren Tradition eingingen und hier mannigfachster Verarbeitung durch das Völkerwachtraumbewußtsein erfahren. Die Religion dagegen benutzt nur diese natürlich-geschichtliche Menschengliederung nach Völkern, um steigend aus sich und ihren Werten heraus spezifisch religiöse und kirchliche Gemeinschaften zu stiften, die nicht in den halbbewußten Nebelgestalten des Mythos, sondern in Dogmen und Glaubensgütern, ferner im Kulte verankert sind, die ihrerseits nicht in Tradition und Gefühlsansteckung, Mittun aus unwillkürlicher Nachahmung, sondern durch bewußte Lehre und Erziehung von Generation auf Generation übertragen werden. —

3. Ähnlich steht es mit der Lehre von der »Ergänzung« der Kulturgüterwelt auf der objektiven Seite der Religion. Ich frage: Wohin und in welcher Richtung sollen wir denn diese »Ergänzung« vorgenommen denken, wenn ein Göttliches und Heiliges nicht schon gegeben ist, das den Zielpunkt dieser »Ergänzung«, die »Richtung« dieser »Ergänzung«, die Art dieser Ergänzung anwiese? Ist aber dieses gegeben — wozu brauchen wir dann den Weg der Ergänzung, um dieses Göttliche und Heilige erst zu gewinnen? Es ist mit dieser religiös-philosophischen »Ergänzungslehre« (wie sie z. B. Jonas Cohn mit Geschick zu vertreten suchte) eben nicht anders, wie mit all jenen philosophischen Lehren, die begriffliche Gegenstände aus Prozessen, sei es des Grenzdenkens, des Idealisierens oder auch des Ergänzens erstehen lassen wollen. Ich kann den Begriffsgegenstand der »Geraden«

nicht gewonnen denken auf die Weise, daß ich sage: Wir wollen absehen von der Dicke dieser gezeichneten Linie, von ihrer Farbe, von ihren eventuellen faktischen Krümmungen, von ihrer tatsächlichen Länge, vermöge deren sie (auf Grund der Sinnes- und Beachtensschwellen) immer noch, wie groß sie auch sein mag, nur der Teil des Radius eines beliebig zu vergrößernden Kreises, also nicht streng ›gerade‹ sein kann. Denn dieses Verfahren des ›Absehens‹ führt nicht zur Geraden, sondern zum Nichts, wenn ich nicht schon irgendwie weiß und erschaut habe, wann und wo ich bei diesem Absehen soll Halt machen. Auch eine sog. ›Idealisierung‹ setzt voraus die Schau des Zieles, zu dem hin ich idealisieren will. ›Ergänzung‹ setzt wiederum voraus zum mindesten das Gestaltmodell eben des Ganzen und seine Gegebenheit, das mir die Regel und Art der Ergänzung vorschreibt. Es ist also die Idee Gottes immer schon als anderweitig gegeben vorausgesetzt, wenn es zu solcher Idealisierung und Ergänzung kommen soll.

4. Es tritt ferner gegen diese Auffassung hinzu, daß diese Ergänzungstheorie weder die Stelle verstehen läßt, welche die Religion in der Geschichte der Menschheit einnimmt, noch die soziologischen Bildungen, in denen sie sich darstellt. Die Religion ist eine Erscheinung, die an die Existenz einer höheren Kultur in keiner Weise gebunden ist. Während die letztere eine sehr seltene Erscheinung in der Geschichte der Völker ist, ist die Religion ein allmenschliches Phänomen. Auch den Naturvölkern und Halbkulturvölkern ist irgend eine Form des religiösen Bewußtseins eigentümlich. Aber auch da, wo die geistige Kultur Reife und höhere Vollkommenheit aufweist, ist die

Religion so wenig ihre »Ergänzung«, daß sie ihr *geschichtlich* überall in ihrer je charakteristischen Form *vorherzugehen* und der besonderen Ausgestaltung der Kultur überall die Grundform und die Richtung vorzuschreiben pflegt. Während niemals eine von Religion zuerst unabhängige Kultur aus sich heraus zu einer Ausgestaltung des religiösen Bewußtseins geführt hat, ist es sehr häufig der Fall, daß im Namen und vermöge der Energie eines neuen religiösen Bewußtseins gegebene und oft sehr hochgeartete Kulturen *zerstört und abgebrochen* und ein Neuanfang auch des kulturellen Schaffens gesetzt worden ist. Ja, in Zeiten der Zersetzung einer höheren Kultur, ist es immer das *religiöse Bewußtsein*, auf das sich der Mensch zurückzieht, um an seiner Hand und unter seiner Leitung auch eine neue Kulturform zu finden. Die sog. *Bildungsreligionen* sind ähnlich wie der Pantheismus (von dem sie meist die Form haben) überall *sekundäre* und schwache geistige Bildungen, die überdies dasjenige, was an ihnen noch Religion ist, auch nicht der Kultur entnehmen, sondern den ihnen vorangehenden *kraftvolleren* und anschaulicheren und ursprünglicheren Bildungen *der positiven Volksreligionen*. Von deren Traditionen sich ganz zu befreien haben sie (wie z. B. die tausenderlei religiösen Sekten des Hellenismus beweisen) so gut wie niemals die Kraft gefunden. Während ferner die *geistige Kultur* ihre soziologische Wesensform in der Nation und *Nationalität* besitzt, strebt jede Religion (mindestens ihrem Anspruch nach) eigentümlichen soziologischen Bildungen: der Sekte, der Kirche, den Orden, der Schule usw. zu, die sich *über* die nationalen Unterschiede in ihrer Mission erheben.

Wo wir eine höhere Geistesbildung finden, da ist sie immer eine Sache einer kleinen Bildungsminorität, wogegen die Religion sich als der Weg zum Heile aller geben muß, wenn anders sie überhaupt den Anspruch macht, dem Menschen vom Sinn seines Daseins zu reden.

5. Aber es ist nicht um der Selbständigkeit des Wesens und der Wahrheitsquelle der Religion allein wegen, es ist auch um der relativen Selbständigkeit und Eigenart der Kulturwerte willen, daß man diese Religionstheorie zurückzuweisen befugt ist. Versteht man unter dem Worte »Kultur« die empirischen, je vorhandenen Kulturwerke und Bildungsgüter, ferner ihre vorhandenen Formen — die Stile, die Methoden usw. — so bedarf diese »Kultur« freilich stets mannigfachster Ergänzung, — wie vollkommen sie auch sei. Aber es ist nicht abzusehen, wieso diese »Ergänzung« in der Religion und nicht innerhalb der Spannweite der Kultur selbst sollte gelegen sein, zunächst innerhalb des Ideales von sich selbst, das jede faktische Kultur als ein dauerndes Bestreben nach den aus ihrer besonderen Strukturform hervorgehenden höchsten Zielen in ihrem Schoße trägt, im weiteren Sinne aber auf alle Fälle innerhalb der allgemein gültigen geistigen Werte, deren charakteristische Ausgestaltung in einer besonderen Strukturform und eigentümlicher Kulturgüterwelt jede Kultur darstellt. Die Ergänzung, die Kultur nötig hat und die sie stets aus sich heraus allein sucht, liegt also nicht auf dem Boden der Religion, sondern in diesem doppelten Sinne auf dem Boden ihrer eigenen Idealität. Die Wissenschaft z. B. ist ein — im Wesen der Erkenntnisakte der Wissenschaft selbst gelegener — unendlicher Prozeß der eindeutigen Bestimmung und Ord-

nung der schon an einem einzigen Wahrnehmungsding unabschließbaren wissenschaftlichen Beobachtungen. Es ist nicht abzusehen, wann und wo dieser unbegrenzbare Prozeß still zu halten habe, um sich in der ganz andersartigen Dimension der Religion ergänzen zu sollen. Analoges gilt für das Wachstum von Kunst und Philosophie, von Technik und sozialen und rechtlichen Institutionen. Die »Ergänzungen« sind hier überall vorgeschrieben durch die an den empirischen vorhandenen Werken selbst noch erkennbaren Intentionen und idealen Zielrichtungen, die sie über ihr faktisches empirisches Dasein hinaus noch besitzen; hinter denen sie also in verschiedenem Maße zurückbleiben oder sie erreichen können; ohne daß man — um solches festzustellen — Werte, Ideale, Normen an sie von außen heranbringen müßte — Maßstäbe, die ihnen nicht selber entnommen wären. Kein Kunstwerk, das nicht außer dem, was es der Betrachtung und dem Genusse wirklich gibt, auch noch mit aussagt oder mit verrät, was es geben möchte und sollte; also auch mitverriete, wo es zurückblieb hinter diesem idealen Brennpunkt seiner Wertlinien. Dem »Geiste« in der Person wie im Werke ist immer und überall diese Transzendenz seiner eigenen Wirklichkeit zu eigen, so daß er nicht nur seine empirische Schöpfung aufweist, sondern in ihr auch noch die Ziele und Zielformen wiedergibt, die er unter dem Druck der tausenderlei Hemmungen, Beschränkungen, Kompromisse seiner Selbstdarstellung nicht erreichte, sondern verfehlte, — ja denen er aus dem Wege ging. Wie wir bei jeder Persönlichkeit, bei jedem Volk, jeder individuellen Gruppe nicht nur ihre geistige Wirklichkeit erkennen als den »Charakter«, zu dem sie die Zufälle ihrer Geschichte ge-

schmiedet haben, sondern auch noch erkennen können ihre (einmalig individuelle) Bestimmung und jenen empirischen Charakter an dieser Bestimmung noch messen können; in jeder Rede und in jedem geschriebenen Satze, ja in jeder geistigen Lebensäußerung nicht nur erfassen können, was gesagt und getan ist, sondern auch was gesagt und getan sein sollte im Sinne der die Rede und Äußerung führenden Intention, — so zeichnen auch alle Werke der Kultur, in dem sie sich geben als das, was sie sind, gleichzeitig noch ein ideales Zielbild von sich selbst über ihre empirische Existenz hinaus und sprechen damit aus das ideale Bild ihrer Sehnsucht. Und da wir an jeder Stelle der geschichtlichen Kultur und ihrer Personen und Werke (seien es Institute des Rechts oder Kunstwerke, Wissenschaften oder Philosopheme) die in ihnen selbst gelegenen Ideale der Kultur neben und außer ihrem empirischen Dasein miterfassen können, so bedürfen wir auch keiner Religion, um die Normgestalten zu erkennen, nach denen sie einer Ergänzung bedürftig sind.

Daß in einem toto coelo verschiedenen Sinne die Religion allem möglichen, auch dem denkbar idealsten und vollkommensten kulturellen Sein »Ergänzung« gebe — das ist natürlich mit dem Gesagten nicht ausgeschlossen. Aber diese Ergänzung erfolgt eben von der Religion her, von ihren eigenen Erkenntnissen und Einsichten, ihren eigenen Wertungen und Gütern selbst her; ja schon die Ergänzungsbedürftigkeit der Kultur wird in diesem Sinne des Wortes erst merkbar und sichtbar vom Boden des selbständigen religiösen Bewußtseins aus. Wenn in dem Zentrum meines Geistes und Herzens eine Liebe und ein darauf gebautes Sehnen und Verlangen treiben, die auf

jedes ihnen zur Erfüllung vorgehaltene ideal vollkommenste Werk der Kultur einleuchtende Antwort erteilen: Nein! Das ist es nicht, was mich erfüllen kann. Es ist ein — ganz Anderes!, — erst dann wird auch die Idee der Kultur selbst mir ergänzungsbedürftig erscheinen; und erst dann ist zugleich und im selben Akte das religiöse Bewußtsein »geöffnet« zur Aufnahme der Güter des Heiles. Erst vom sog. Gottesgedanken her wird und erscheint die Kultur »ergänzungsbedürftig.« Und erst, wenn ich diesen Gedanken gewonnen habe, mag auch der verwickelte und dunkle Weg der geistigen Bildung des Menschen und all seiner Kultur mir nachträglich als eine Reihe von Stufen erscheinen, auf denen der Mensch hinaufzuschreiten vermag zu seinem Gotte. Aber diese Stufen sind Stufen, die als solche erkennbar sind erst, wenn man oben steht und darum kann man nur im pädagogischen Sinne, nicht im Sinne der objektiven Begründung unseres Wissens um Gott auf diesen Stufen zu Gott hinschreiten.

5. Am allerwenigsten endlich könnte diese Auffassung der Religion unser Verständnis aller religiösen Ethik befriedigen. Der Versuch, die sittlichen Werte, Normen und Güter selber herleiten zu wollen als Bestandteile und objektive Förderungsmittel der Kulturevolution, ist an anderer Stelle von mir eingehend widerlegt worden[1]. Hohe und höchste Kulturen zeigen sich in der Geschichte mit objektiv sehr geringwertigen Ethosformen und noch mit mehr mangelhaftester Moralität verknüpft; niedrige und unvollkommene Kultur mit sehr hochwertigem Ethos und

[1] Siehe hierzu meinen Artikel »Ethik« in Frischeisen-Köhlers Jahrbuch der Philosophie, II. Bd.; ferner »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.« Vgl. auch das sehr Treffende in der »Moralphilosophie« von Viktor Cathrein.

höchststehender praktischer Moralität. Hätte es noch eines Beweises bedurft, der Weltkrieg hätte ihn — über die Maßen großartig — geliefert. Bildung, selbst noch sittliche Bildung, d. h. differenzierte Fühlfähigkeit und Nachfühlfähigkeit für die reichen Qualitäten Sittliches bedeutender Werte ist von moralischer Güte des Seins und Wollens des Menschen gar sehr verschieden. Als Güterethik ist ferner jede Kulturethik als solche falsch, desgleichen als Erfolgsethik. Es wäre den Menschen untergegangener Kulturen (den Ägyptern, Babyloniern, Azteken) lächerlich erschienen, wenn man ihnen gesagt hätte, daß sie etwa für die europäische Kultur von heute ihre Leidenschaften hätten zügeln sollen. Aber auch wenn man von den übrigen Irrtümern und Fehlern dieser ethischen Richtung absieht, so ist der Versuch, auch die religiöse Ethik, — d. h. die Ethik, die Jahrhunderte der Menschengeschichte hindurch die allein lebendige Ethik war und es heimlich noch ist — als bloße »Ergänzung« einer vor- oder außerreligiösen Ethik anzusehen, auf alle Fälle ein grundverkehrtes Unternehmen. Mag die Religion auch viele Moralvorschriften und Normen, die geltend sind, nur hinterher »sanktionieren«, so tut sie doch nirgends *nur* dieses. Vielmehr geht überall, wo die Religon wirklich ist, auch ein *eigenes Geflecht* als sittlich verbindlich geltender Werte, Normen, *Lebensideale aus ihr selbst* hervor, das sich — wo es nicht alleingültig auftritt — als das höchste Stockwerk der sonst geltenden Werte über diejenigen Werte und Normen auflagert, die Religion nur nachträglich sanktioniert. Zum mindesten sind dies die Pflichten gegen Gott und die *Heils*werte des Menschen, die singulären und die *Werte der Heilssolidarität*,

d. h. diejenigen sittlichen Werte, die nur der Mensch mit geöffnetem religiösem Bewußtsein, d. h. sich und sein Schicksal beziehend auf den Weltgrund und auf die absolute Seins- und Wertsphäre, überhaupt zu erblicken vermag. Mögen diese Heilswerte — nach der herrschenden positiven Religion — wie immer nach ihrer faktischen Anerkennung gewechselt haben, sie bildeten doch immer — der Intention nach zum wenigsten — ein eigenes Stockwerk in den Wert- und Normgefügen, unter denen der Mensch lebte. Und darum sind durch die Heilswerte hindurch und ihren besonderen modalen Charakter natürliche Moral und natürliche Religion unauflösbar verbunden. Weder aus der Wertklasse der geistigen und Kulturwerte, noch aus der Wertklasse der Lebenswerte sind sie herzuleiten. Sind sie gegeben, so relativieren sie alle anderen Wertarten, die also nur als die »höchsten« erscheinen, sofern die Heilswerte nicht gegeben sind. Sie allen anderen Werten — wo sie gegeben sind — unbedingt vorzuziehen und für ihre Realisierung das Opfer aller Güter zu bringen, die sich nicht den Heilswerten einordnen, ist ein der Intention nach nie verletztes und nie verletzbares einsichtiges Wertaxiom — wie oft ihm auch praktisch zuwidergehandelt werden mochte. Aber auch da, wo die Religion nur sittliche Werte außerreligiöser Provenienz nachträglich sanktioniert, geschieht dies aus dem autonomen Ermessen der Religion heraus und es geschieht eben so oft, daß sie es nicht tut oder sogar die sonst geltenden Werte und Normen als widerreligiöse in ihrer Gültigkeit bestreitet und bekämpft. Wäre die Religion als religiöses Ethos nur eine »Ergänzung« des selbst noch nicht religiösen und religiös fundierten sittlichen Bewußtseins, so wäre dies alles unverständlich und sinnlos.

So also zeigt sich uns klar: Auch diese Form der Leugnung eines selbständigen religiösen urgegebenen Gegenstands- und Güterbereiches, ist unhaltbar und ist von jeder auch nur sinnvollen Philosophie der Religion zu verlassen.

Diese Forderung aber ist mit besonderer Eindringlichkeit für die Gegenwart zu stellen. Soll die Religion wieder zu einer wahren Leiterin und Führerin der Kulturmenschheit werden und jene tieferen Kräfte der Mencheneinigung entfalten, die nur sie besitzt und ohne deren Mitwirksamkeit alle Einigungserwartungen von »unten« her (von den »Interessen« aus), — wie ich anderwärts dargelegt — bedeutungslos bleiben[1], — bedeutungslos bleiben müssen nach den ewigen Gesetzen[2], die bezüglich der Teilbarkeit und Mitteilbarkeit der Werte gelten, so ist die erste Bedingung, daß sie sich ihrer Selbständigkeit bewußt werde, und daß sich das religiöse Bewußtsein loslöst aus den allzu dichten Verwebungen mit den durch den Weltkrieg allzu fraglich gewordenen Werten und Gütern der außerreligiösen sog. »Kultur«. Die Freisetzung der Religion aus ihrer Gefangenschaft und aus den tausenderlei ihrer unwürdigen Dienstschaften, die sie der Nation, dem Staate und zehntausend außerreligiösen »Organisationen« in einem Maße zu leisten wie ein Dienstbote geheißen wurde, daß sie selbst unter diesen Dienstschaften zu verschwinden drohte, ist aber nur möglich und in der Sache gegründet, wenn diese Ergänzungstheorie auch aus der Grundlehre von der natür-

---

[1] Siehe mein Buch »Krieg und Aufbau« im Aufsatze über die »Soziologische Neuorientierung der deutschen Katholiken nach dem Kriege«.

[2] Diese Gesetze sind entwickelt im »Formalismus in der Ethik etc.«, II. Teil.

lichen Religion verschwindet. Denn diese »Theorie« ist ja gar nichts anderes als eine logische Formulierung jenes historisch-praktischen Zustandes in der denkbar reinsten Form. Ihr ist ja die Religion nichts anderes als eine Art Schnittpunkt der Kulturenergien resp. objektiv eine bloße Einheit und Zusammenfassung der höchsten Kulturwerte. Eben dies aber ist die Formel für jenes Denken, das schließlich selbst Gott nur als das leere X eines unbefriedigten Kulturwillens gelten läßt und diese Leere dann der willkürlichen Ausfüllung überläßt durch die Phantasie jedes Einzelnen und jeder Gruppe, z. B. auch der Nationen. Wie aber soll Religion z. B. dem Nationalismus entgegentreten und von jenem letzten Universalismus der Gesinnung aus, den ausschließlich der gemeinsame Blick der Menschen auf Gott geben kann, die nationalistischen Leidenschaften sänftigen und begrenzen, wenn sie selbst nur eine Ergänzung der doch wesenhaft und notwendig national geformten Kultur sein soll?

Hier bemerken wir ein merkwürdiges Gesetz: Die Religion vermag die kaum erschöpflichen, nur durch sie und ihre eigenen Organisationen zu vollziehenden erhabenen Dienste, die sie de facto auch aller menschlichen Kultur und Zivilisation mitzuleisten bestimmt und berufen ist, nur dann zu leisten, wenn sie nicht ihre Wahrheit und ihren Wert gründet auf jene Dienstschaft, wenn sie vielmehr im Gegensatze hierzu ausschließlich auf sich selbst und ihrer eigenen Evidenz ruht. Ihr Dienen ist das freieste Dienen, das denkbar ist; und ihre Wahrheit und ihren Wert abhängig setzen von dieser Dienstschaft, das heißt zugleich ihr diese Freiheit und damit alle Möglichkeit wahrer und wertvoller Dienste an der Kultur nehmen.

Es heißt also in unserem Sinne die Selbständigkeit der Religion behaupten, nicht im entferntesten sie isolieren wollen von den Verwebungen, die sie von sich selbst aus und kraft der Einheit und Alldurchdringung aller Elemente des historischen Lebens mit den Kulturgebieten eingeht. Und es ist ohne Zweifel, daß nicht eine schroffe Isolierung oder gar Kulturfeindschaft der Religion, sondern eine möglichst tiefe und reiche Harmonie von Religion und Geisteskultur der ideal vollkommene Zustand ist. Nur darf diese Harmonie niemals auf Kosten der Religion angestrebt werden, wie es im Geiste der Theorie liegt, die wir hier bekämpfen. Zeitalter, die diese Harmonie aufweisen, wie z. B. für das Christentum das 12. Jahrhundert, oder das 17. Jahrhundert in Frankreich, haben diesen idealen Zustand so sehr verwirklicht, daß eine Orientierung an ihren Theorien der Religion die letzte Wesensunabhängigkeit der beiden großen Angelegenheiten der Menschheit leicht verbirgt. Es ist aber dann um so gefährlicher, solche Theorien zu unmittelbar auf andere Zeitalter zu übertragen, die solche Harmonie vermissen lassen. Dann wird falsche Schönfärbung, was einst sinnvoll und verständlich gewesen. Es sind aber wenige Zeitalter in der Geschichte zu finden, in denen dieser Idealzustand weniger verwirklicht wäre als das unsrige; in denen die religiösen Werte allgemeiner und gleichgültiger von den bestehenden Kulturtendenzen verleugnet wurden, wie das unsrige; und in dem das Gefühl und die Ahnung eines Wendepunktes der Geschichte der Kultur, der Notwendigkeit relativen Abbruchs des Überkommenen, ja der Notwendigkeit eines radikalen Bruches mit einer im Kerne religionsfeindlichen Kultur mächtiger verbreitet gewesen wäre.

Es ist kein Wunder, daß die immer und überall im Grunde bestehende Wesensunabhängigkeit von Religion und Kultur hier auch offensichtlicher wird als in den Zeiten der Harmonie; und daß nur derjenige Stützpunkt des menschlichen Geistes und Herzens, der seiner Natur nach allein dauern kann, wenn die Stützen der überkommenen Kultur morsch und alt geworden sind, — der Stützpunkt auf Gott, — Hoffnung, Stärke und Kraft geben kann auf dem Boden einer neuen und andersartigen Bildungsart des Menschen seinem Idealzustand wieder näher zu kommen. Die Theorie, die wir hier bekämpfen, mußte also gerade in einer Zeit zu falscher Anpassung an eine greisenhaft gewordene Kultur führen, in der diese Anpassung darum am gefährlichsten für die Reinheit des religiösen Bewußtseins ist, weil diese Kultur aus religionsfeindlichen oder doch indifferenten Potenzen vorzüglich erwachsen ist. — Denn nur dann und dort ist die Harmonie von Religion und Kultur der vollkommenste Stand des geistigen Daseins, wenn eine zuerst als selbständig ergriffene und gleichzeitig als die erste und höchste Angelegenheit des Menschen allgemein auch wirklich angesehene Religion die Kultur und all ihre Gebiete — ohne sie durch willkürliche Eingriffe beherrschen und ohne sie ihrer inneren Eigengesetze und Eigenwerte berauben zu wollen — unwillkürlich so inspiriert, daß der Hauch und der Atem ewigen Lebens alles schöpferische Tun und alles Werk wie von selbst durchflutet.

Ebensowenig ist mit unserer These irgendwie geleugnet oder in Frage gestellt, daß der Mensch — und auch der Mensch der Gegenwart — auf den allerverschiedensten Wegen seiner subjektiven Entwicklung durch eingreifende

und tiefe Beschäftigung mit irgendeinem der Gebiete der Kultur soweit an die Schwelle der Religion gelangen kann, daß er schließlich in einem, allerdings immer noch freien und selbständigen, Akt des Glaubens die religiösen Güter ergreifen muß.

Es gibt zwei idealtypisch verschiedene Wege der »Bekehrungen«, die beide ihr besonderes inneres Recht besitzen: den unmittelbaren Weg und den mittelbaren Weg. Der erste mehr persönliche Weg besteht in dem vorwiegend plötzlichen oder doch schubartig wachsenden Zureinsichtkommen, daß die Substanz der Person ihren vollen Daseinssinn und ihre Rettung und tiefste Läuterung nur finden kann in der Hingabe an Gott und in der freien Unterordnung unter die göttliche Macht. Tiefgehende persönliche Erlebnisse sind vor allem die Vehikel dieser Art der Bekehrung. Ohne zu beachten die unendlich mannigfaltige Folgeerscheinungen und Bindungen, welche die Religion wie die Irreligion für das kulturelle Leben mit sich bringt, ohne den Fäden nachzugehen, die ein religiöses Gesamtleben in die Kulturgebiete hineinsendet, springt hier das Individuum gleichsam in einem unmittelbaren Sprunge von seinem vorreligiösen Stande aus in das Zentrum der Religion hinein. Es sind das diejenigen Bekehrungen, die z. B. der Pietismus, der Methodismus und ähnliche Färbungen der Frömmigkeit vor allem auszulösen bestrebt sind — der Sprung von einem tiefen, plötzlich zu heller Erleuchtung kommenden Sündenstand unter die bergenden Flügel Christi und den Reichtum der Gnade[1].

[1] Dieser Bekehrungstypus ist besonders eindringlich von W. James in seinem Buche: »Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung« beschrieben worden.

Der mittelbare Weg ist ein anderer. Er nimmt von dem religiösen Inspirationsgehalt irgend eines Kulturgebietes — der Kunst, der Philosophie und Wissenschaft, der Erziehung, des Staats- und Rechtslebens, der Sitte — seinen Ausgang. Der Mensch bemächtigt sich hier meist in allmählicher und kontinuierlicher Form — indem er den Fäden der Inspirationswerte des Kulturgebietes nachgeht — zunächst nur der besonderen »religiösen Voraussetzungen«, dieses Kulturgebiets, um erst, wenn er diese »Voraussetzungen« gefunden, sie mehr für sich werden zu lassen als bloße Voraussetzungen, nämlich die höchsten Selbst- und Eigenwerte und -wahrheiten. Die Voraussetzungen werden dann die Hauptsetzungen. Gleichzeitig wird ihm — ist er an diesen Punkt gelangt — das konkrete Ganze der religiösen Heilsgüterwelt, in das er ursprünglich nur von einem besonderen Punkte her gleichsam hineingesehen hatte, sich in einem Blicke des Geistes darbieten. Er wird dann nicht mehr nur seine einzelne Kulturfunktion — als Künstler, Erzieher etc. — sondern sich selber in seiner Substanz diesen Heilsgütern hinzugeben den Versuch machen. Das ist ein Weg, der viele Stationen haben kann, auf denen allen ein zeitlicher oder endgültiger Stillstand der Entfaltung möglich ist; und es ist ein Prozeß, der sich nur langsam und allmählich zu vollziehen pflegt. Aber wie immer sich dieser Weg vollziehe, seine Deskription wäre grundfalsch, wollte man sagen, der Mensch könne überhaupt zur Religion gelangen, ohne die Religion — wenn er ihr Wesen auch nur an einem Zipfel erfaßt — als weit mehr zu fassen denn als bloße »Voraussetzung« der Möglichkeit einer Kulturfunktion. Eigentümlich ist diesem Wege vielmehr

dies, daß sich dem Menschen im Fortgang dieser Entwicklung immer neue und immer reichere Aussichten auf Dinge und Realitäten, auf Werte und Güter hin entfalten und darstellen, die er nicht erwarten und — auch im idealsten Falle des schließenden Voraussehens — voraussehen konnte; die — obzwar sie auch die Enden der Fäden dessen im Göttlichen sind, dessen Inspirationscharakter er nachging, als solche »Enden« doch überhaupt nicht erblickt werden können, ohne daß er zugleich weit mehr erblickte als die Grenzpunkte der »Enden« — nämlich die ganze Fülle des (natürlich) Göttlichen. Dieser innere Gang der Seele ist vergleichbar dem Wege eines reisenden Wanderers, der von einem unscheinbaren Reiz der Landschaft verlockt eine bestimmte Richtung einschlägt, dem sich aber schon, ehe er dieses Ziel ganz erreicht, das ihm ursprünglich das einzige Ziel war, ganz neue, unvorhergesehene Wunder der Natur eröffnen und der dieses ursprünglich einzige Ziel unter der Anziehung des immer herrlicher sich ihm eröffnenden Bildes schon zu vergessen schien. Dieser richtig beschriebene religionspädagogische Weg ist aber mit der Theorie von der sachlichen Selbständigkeit der Religion in voller Übereinstimmung und er bestätigt die Lehre von der Religion als Kulturvoraussetzung so wenig, daß er ihr vielmehr glatt widerstreitet. Denn nicht diese Form eines sich fort und fort mit neuem unvorhersehbarem religiösem Gehalt bereichernden Entfaltungsprozesses des Geistes samt der steigenden Umkehr von Mittel- und Selbstwert des religiösen Gehalts ließe die Theorie von der Religion als Kulturvoraussetzung erwarten, sondern im höchsten Falle eine bloß analytische Steigerung des religiösen

Gehalts durch immer neue Ansatzpunkte im Gebiet der Kulturwerte.

Aber auch auf diesem Gebiete bloßer Religionspädagogik können und müssen wir noch scheiden die Typik der besonderen subjektiven Wege, auf denen typisch geartete Menschen überhaupt und typisch geartete Menschen bestimmter Kulturzeitalter zur Religion gelangen, und eine von der wechselnden individuellen und typischen Subjektivität noch unabhängige Ordnung des Ganges in der sachlichen Werte- und Güterleiter selber, der allem möglichen subjektiven Sehnen des Menschen zu Gott durch die Seins- und Wertordnung selber zum mindesten als Spielraum vorgeschrieben ist.

Es gibt gleichsam einen Erziehungsgang des Menschen zu Gott — verschieden von der rein sachlichen Begründung des Gottesgedankens und des Daseins Gottes — der in der objektiven Ordnung der Güterwelt und der Vollkommenheit und Seinsfülle der Dinge selber also vorgezeichnet ist, daß man in diesem Betrachte die Weltwertordnung (ganz unabhängig vom menschlichen Subjekt) nennen möchte einen einzigen großen Fingerzeig der Welt auf Gott — einen Fingerzeig, der in viele untergeordnete Fingerzeige zerfällt, die erst in ihrem gegenseitigen zusammengeschauten Hinweisen auf das göttlich Eine sich ganz verständlich machen können.

Lassen wir Bilder und Gleichnisse zur Seite, so läßt sich das hiermit Gemeinte in ein einfaches Gesetz fassen, dem schon Goethe auf der Spur gewesen ist, wenn er einmal sagt: »Alles, was in seiner Art vollkommen ist, überschreitet auch seine Art.« Es mündet in eine höhere Art der Werte.

In der Tat: Die je vollkommene Güterbildung in jeder Grundwesensart von Werten — den Wertmodalitäten und den ihren Kreisen je untergeordneten Wertqualitäten — führt nach einem Gesetze der Wertgüterkontinuität, das die Diskretion und Sprunghaftigkeit der Werte als solcher indes keineswegs aufhebt, von selbst in die höhere und modal — resp. qualitativ — verschiedene Grundwesensart hinüber.

Und weil die Heilsgüter die modal höchsten Güter — weil sie Güter der modal höchsten Wertart — sind, so gilt auch objektiv und sachgültig, daß die genaue Verfolgung dieser Güterkontuinität — wenn sie die je vollkommenen oder doch relativ der Vollkommenheit am nächsten kommenden Güter der Güterarten durchläuft — schließlich bei Gott als dem schlechthin heiligen und darum »höchsten Gute« enden muß.

Erst diese beiden Wertgesetze geben dem Wege der Bekehrung, die wir die mittelbare nannten, auch eine sachliche Rechtfertigung, die über den bloßen zufälligen Erfolg der Erreichung des Zieles — der Gottgewinnung — hinausreicht, da sie sich stützt auf die objektiven Fingerzeige und Hinweisungen auf das Göttliche, die nicht bloß in der Natur des Menschen, sondern in der Weltwertordnung vorgezeichnet sind.

Die Wahrheit der beiden Gesetze bestätigt sich auf allen Wertgebieten. Wo die Übung eines Handwerks, das als solches noch in den Grenzen der nützlichen Zweckmäßigkeit — in irgendeiner Hinsicht des Nützlichen — gelegen ist, eine in seiner Art vollkommene Bildung erreicht, erreicht sie zugleich mehr als ein bloß Nützliches — ein kleines zweckfreies Kunstwerk einer zum mindesten »an-

hangenden Schönheit«. Das Nützliche selbst wird schön, wo seine Nützlichkeit vollkommen ist. Steigt der Forscher einer positiven Einzelwissenschaft in jene letzten Gründe seines Wissens und in die tiefliegendsten und darum fruchtbarsten Prinzipien seines Forschens zurück, so gelangt er wie von selbst in die Gebiete der Grenzfragen der höheren Gattung des menschlichen Wissens, das wir das philosophische oder das Wesenswissen nennen. Seine höchsten »Voraussetzungen« müssen immer auch Wesenswahrheiten sein. Denn Gegenstand ist dem Philosophen schon dasjenige am Wesensgehalt der definitorischen Grundbegriffe des positiven Forschers, was diesem selbst noch bloße, aber letzte »Voraussetzung« seines Forschens ist. Und ebenso gewiß muß der Philosoph, — entwickelt er nur voll und restlos auch die Folgen seines Wesenswissens — auch Sinngehalte der wahren »Voraussetzungen« der Wissenschaften mitgewinnen — ohne darum sie zu gewinnen nur »als« Voraussetzungen — wie es die Gewohnheit der schlechten unphilosophischen »Philosophie« ist, die bloße »ancilla scientiae« ist. Trotz der grundverschiedenen Wesensartung des Wissens, das der Philosoph und der positive Forscher erstrebt, müssen Philosophie und Wissenschaft in dem Maße kontinuierlich ineinander übergehen, als beide vollkommen sind. Nur in den unvollkommenen Niederungen des beiderseitigen Betriebes gehen Philosophie und Wissenschaften auseinander. In schöpferischen Zeiten und in schöpferischen Menschen berühren sie sich scheidewandlos. Nur in unschöpferischen gehen beide unabhängigen Gang.

Und wird ein vollkommen heldenhafter Mann nicht notwendig zugleich ein Genius wie in Alexander, Caesar,

Napoleon, Friedrich dem Großen, Prinz Eugen — im Gegensatz zu dem Nurhelden, etwa einem Blücher? Je höher die Werte sind, um deren zugehörige Intentionen (als wertfassende und realisierende) es sich handelt, desto mehr stützen und fördern sich die Intentionen gegenseitig, ja steigern sich gegenseitig. Kann ein Künstler vollkommen sein ohne sittlich gut zu sein? Ich muß es aufs bestimmteste leugnen, obgleich ich über die »Fälle« natürlich nicht ganz unwissend bin, die mir aus Geschichte und Leben entgegengehalten werden können. Wer Technik aber — auf beiden Seiten, denn es gibt auch eine Technik der Moral, nicht nur eine solche jeder Kunst — nicht verwechselt mit Kunstwert und Güte und wer diese intuitiv evidenten Sätze mehr gebraucht, um die Wirklichkeiten der Erfahrung richtig zu analysieren (also die »Tatsachen« erst festzustellen, um die es sich handelt), als um die Sätze an diesen Realitäten zu messen, der wird mit jenen sog. »Tatsachen« und »Fällen« leicht fertig werden.

Vermag man anders ein vollkommener »Führer« zu sein als so, daß man mehr ist als bloßer Führer — nämlich eine zweck- und zielfreie geistige Gestalt, die unwillkürlich, ohne daß sie Führerintentionen ausübt, als Vorbild Nachfolge erweckt — und die nicht wertvoll ist und scheint um ihres Führertums allein willen, sondern darum, weil ein »solcher Mensch in der Welt« ist?

Vermöge dieses Gesetzes verstehen wir, daß es im Wesen der Kulturwerte selbst gelegen ist, daß der Mensch schließlich von jeder Gütersphäre aus (Wirtschaft, Recht, Staat, Kunst, Wissenschaft usw.) zur religiösen Haltung und in ihr zu Gott muß gelangen können. Aber dieses religionspädagogische Gesetz schließt nicht ein,

daß man Religion durch die Beantwortung der Frage begründen könne: Wie ist Kultur möglich? Die Religion und ihre Güter sind und bleiben ein überkulturelles Sach- und Wertgebiet, das freilich — wenn es im religiösen Erkenntnisakt ergriffen ist — auch den Kulturwerten erst letzten Sinn und letztes Ziel gibt und die Produktion der Kulturgüter reflexiv als Stufen im Aufstieg zu Gott gewahren läßt.

So können wir nicht finden, daß diese neueren, meist in der philosophischen Kultursphäre des Protestantismus entsprungenen Versuche, der natürlichen Religion eine Begründung zu geben, sich auf einem Erfolg versprechenden Weg befinden. Wie Einzelnes darin auch wertvoll sein mag: Nur der früher gewiesene Weg scheint uns auch dieses Wertvolle bergen und richtig gebrauchen zu lassen. —

Aber diese Untersuchung wäre nicht vollständig, würde sie nur der Begründungsversuche bereits geltender religiöser Behauptungen gedenken. Es gibt ja heute große Kreise, die eine »religiöse Erneuerung« in dem Sinne verstehen, daß man die Heraufkunft einer neuen Religion erwarten müsse oder gar eine neue Religion sozusagen erfinden müsse. In immer größerer Anzahl melden sich gegenwärtig Religionsstifter und finden mehr oder weniger Gefolgschaft[1].

Wie verhält es sich mit den Aussichten auf eine »neue Religion«, die nicht zu »begründen«, sondern sozusagen zu erfinden wäre?

---

[1] Ich erinnere nur an die Christian Science, an die theosophische Bewegung, an die Bestrebungen von Johannes Müller, an die Kreise der um E. Diederichs Zeitschrift »Die Tat« gruppierten religiös interessierten Jugend.

III. Warum keine neue Religion?

Es besteht kein Zweifel: Es ist die Gewohnheit, es ist nicht Einsicht, was die Mehrzahl der gläubigen Menschen bewegt, in den überlieferten Glaubens- und Kultformen ihr religiöses Leben zu führen. Freilich besagt dies nicht eben viel. Denn auch alle möglichen Formen der Religionsentfremdung, ja der Gottesleugnung oder der Indifferenz haben längst aufgehört, neue Erfindungen und persönliche geistige Erwerbungen zu sein. Auch sie sind für große Kreise der europäischen Bevölkerung traditionell geworden und werden durch das Gesetz der Denkträgheit durch Generationen weitergeschleppt. Der Heroismus, der einst notwendig war, um den Kirchen entgegenzutreten und der rein als solcher starke Seelen mehr anziehen als abstoßen mußte, lädt keinen Edlen mehr zu solchem Tun ein. Er findet längst auf politischem oder ökonomischem Boden ein dankbareres Feld. Man ließ vor Kriegsbeginn auf unsren Hochschulen z. B. jede Form des Atheismus vertreten, nicht aber durfte ein Gelehrter z. B. Marxist oder Republikaner sein. Die »Voraussetzungslosigkeit« der Nationalökonomie ist wichtiger geworden als die der Philosophie. Immerhin ist aber die Tatsache des religiösen Traditionalismus ein Motiv gerade für religiös lebendigere Gruppen, die »religiöse Erneuerung« im Sinne einer »neuen Religion« für wünschbar zu halten. Eben an diese Gruppen möchte sich das Folgende wenden.

Ich formuliere eine selten gestellte Frage so:

Gibt es — von Gewohnheits- und Traditionsglauben einmal ganz abgesehen — nicht etwa im Wesen der Religion und im Wesen des möglichen Ursprungs von

Religionen selber gelegene, der strengen Einsicht zugängliche Gründe zur Annahme, es sei eine »neue Religion« entweder überhaupt nicht mehr, oder zum mindesten in Europa nicht mehr zu erwarten?

Gäbe es solche Gründe, die ganz unabhängig von jenem Motiv der Gewohnheit bestehen, wie tief wäre dann der Irrtum jener, die nur aus der Reaktion gegen jenen Gewohnheitsglauben oder aus sehr vagen Ideen über einen notwendigen »Fortschritt« alles dessen, was dem Menschen wert ist und wert sein soll, mit der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit einer »neuen Religion« rechnen? Indem sie »Besseres« oder »Vollkommneres« erwarten, hätten sie das schlichte Gute ausgeschlagen. Gibt es aber solche Gründe, dann könnte ja unsere mögliche Grundhaltung zur Religion nur eine sein: die Haltung der Bewahrung der religiösen Güter, die wir besitzen und die Sorge, sie immer fruchtbarer zu machen, d. h. voll tätig und voll gebend für die Seelen der Menschen.

Es gibt aber solche Gründe, wie mir scheint — und zwar Gründe ganz prinzipieller, ja im Wesen der Religion und in ihrem Verhältnis zur Geschichte selber gelegener Natur; und es ist mir oft merkwürdig erschienen, daß man — von einigen Ausnahmen abgesehen — bisher nur wenig getan hat, um diese Gründe in ihrem systematischen Zusammenhang klar herauszustellen.

Die Gründe sind verschiedener Art und verschiedenen Gewichts. Es gibt 1. metaphysisch-theologische Gründe, die im Wesen der Gottesidee selber gelegen sind; 2. Gründe, die in der Entfaltungsrichtung des menschlichen Geistes liegen.

Diese Gründe sind vom Glaubensstandpunkt ganz unabhängig und für die Vernunft faßbar.

Erst wenn sie geltend gemacht und verstanden sind, darf man die weitere Frage stellen nach der Stellung des Christentums unter den Religionen und nach den Gründen, welche für und gegen seine sog. ›Absolutheit‹ sprechen, d. h. für oder gegen seinen Anspruch, nicht nur die bisher vollkommenste, höchste und reinste Religion zu sein, sondern ›die‹ schlechthin wahre oder absolute Religion.

1 Widerstreit der Idee eines personlichen Gottes und der Erwartung einer neuen Religion.

Der erste Grund liegt im Wesen des Göttlichen selbst, sofern es personal gedacht ist — nicht also erst in der Realsetzung einer bestimmten Glaubensausgestaltung dieses Wesens.

Dürften wir die Idee Gottes anschauen und denken ohne die Idee einer personalen Wesensform in ihren Gehalt aufzunehmen, also z. B. denken als die Idee eines unpersönlichen Allgeistes, einer bloßen Ordnung der Welt, eines Allebens, einer personfreien Substanz, Sache oder Idee, so wäre es an sich oder so wäre es vom Wesen eines sogearteten zu erkennenden Gegenstandes her durchaus möglich, daß im Laufe der menschlichen Geschichte immer neue und sogar in einem steten Fortschritte der Erkenntnis Gottes begriffene Religionen aufträten. Warum auch nicht? Ist nicht die Astronomie z. B. auf diese Weise in der Geschichte der Erkenntnis fortgeschritten, nicht nur durch Einzelfortschritte, sondern auch durch den Wechsel der ›Systeme‹ der Himmelsauffassung (z. B. antik-biomorphe und modern-mechanische, heliozentrische und geozentrische Auffassungsform)? Bei jeder Erkenntnis

und Teilnehmung an einer Sache ist Analoges möglich, d. h. überall da, wo Erkenntnis und Teilnehmung eines Seienden am Wesen des anderen Seienden ausschließlich durch spontane Akte des Menschengeistes stattfinden.

Auch für den göttlichen Grund der Welt gilt dieser Satz, solange und sofern dieser Weltgrund unpersönlich gefaßt wird. Auch auf diesem Felde der natürlichen spontanen Erkenntnis des göttlichen Weltgrundes nach Wesen und Dasein kann sich die menschliche Erkenntnisarbeit im Fortgange ihrer Geschichte häufen, so daß jeder Folgende auf den Schultern seines Lehrers steht.

Aber wie sehr wenden sich doch die Dinge, wenn wir — dem aus der Ethik entnommenen einsichtigen Wertaxiome folgend, daß Personwerte höhere Werte sind als alle Sachwerte — schon in die Idee eines »summum bonum« die Personalität als Wesensmerkmal einschließen müssen? Dann wissen wir durch spontanen Erkenntnisakt zwar noch lange nicht, daß der durch die Vernunft als daseiend erwiesene Weltgrund (mit den ihm eigenen metaphysischen Prädikaten) auch wirklich persönlich sei. Ja wir wissen gerade dann und eben auf Grund der Einsicht der wesensnotwendigen Personalität eines summum bonum vielmehr streng einsichtig sogar das andere: daß, wenn Gott Personalität irgend einer Form besitzt, es auch im Wesen Gottes selber gelegen sei, daß Gott, soweit er persönlich ist, evident niemals nur durch unsere spontanen Erkenntnisakte zu unserer Erkenntnis gebracht werden könne; daß vielmehr das Zustandekommen dieser auch nur möglichen Erkenntnis bei ihm selber beginnen müsse, bei seiner souveränen und freien Herabneigung zu uns, bei irgendeinem Akte, dadurch er

sich uns erschließt, er sich uns mitteilt und als Person selbst enthüllt. Mitteilung solcher Art aber heißt »Offenbarung«. Wir wissen also, daß ein personaler Gott — wenn er da ist und so weit seine Personalität in Frage kommt — allein durch Offenbarung (resp. Gnade, Erleuchtung) für Menschen erkennbar sein könne[1].

Es sind also nicht etwaige Mängel »unserer« Erkenntniskraft oder »Grenzen« dieser Kraft, sondern es ist eine Wesensfolge des Gegenstandes, über den mögliche Erkenntnis hier in Frage steht, daß Gottes personales Was, ja die Existenz seiner — zwar nicht als Gott überhaupt, aber als personaler Gott, uns niemals durch spontane Erkenntnisakte gegeben werden könne, sondern nur durch einen freien Aktus der Selbsterschließung der göttlichen Person. Insofern gibt es also sogar eine evidente Einsicht in die Unbeweisbarkeit Gottes als daseiende Person — wenn man will einen »Beweis der Unbeweisbarkeit Gottes als Person«.

Denn machen wir uns klar, wie überhaupt wir Dasein und Gehalt eines Gegenstandes vom Wesen der »Person« uns wesensmöglich zur Erkenntnis bringen können. Ich nehme einen Menschen wahr mit allen mir von ihm zugänglichen Sinneseindrücken und Anschauungs- und Vorstellungsinhalten — und suche ihn zu erkennen, ferner mit allen Schlüssen, die auf diese Erfahrungen aufzubauen sind. Vermag ich darum — so er sich mir nicht selber durch

---

[1] Denn wie immer auch vernünftige Einsicht — ohne Offenbarungslicht — das Dasein eines Gottes im Sinne der Bestimmungen: Ens a se, res infinita, summum bonum, Geistigkeit klar zu erkennen vermag — ja auch noch festzustellen vermag, es müsse Personalität zum Wesen eines höchsten Gutes gehören, — wenn es ist — so bleibt doch der Satz: »Der daseiende Gott ist Person« aller Vernunfterkenntnis überlegen.

Rede, Äußerung aller Art, Schrift usw. frei zu erkennen gibt — zu erkennen, was er denkt, urteilt, wen er liebt, haßt? Ich vermag es nicht. Der Mensch kann schweigen. Nur eine Person kann »schweigen«. Denn es liegt im Wesen einer Person — im Unterschied zu einem nur beseelten Organismus, und seinen in automatischen Ausdrucksäußerungen nach außen tretenden Lebensvorgängen — daß sie die Erkenntnis dessen, was sie will, denkt, urteilt, durch ein anderes Wesen von ihrem freiem Akte und Ermessen kann abhängig machen. Eine geistige Person allein kann »schweigen«. Eine Person wird erkannt nur, indem sie sich erkennen läßt, indem sie sich kundgibt. Eine Person kann lügen, ja sich selbst verbergen. Nur sie vermag es. Der Stein, der beseelte Organismus, das Tier, die Pflanze vermögen es nicht. Freilich: der Mensch, da er nicht nur geistige Person ist, sondern auch beseeltes Lebewesen, da er ferner nicht vollkommene Person ist, sondern nur unvollkommene Person, d. h. eine Person ist, deren Akte, ja deren stetiger Selbstvollzug ihres Daseins in Akten, an die Organe und Lebensvorgänge eines Leibes gebunden ist, vermag auf Grund der Wesenszusammengehörigkeit von Vitalität und Geistigkeit, Leiblichkeit und Personalität in seiner Natur, sein bloßes Dasein als Person nicht zu verbergen. Denn nehmen wir einen Menschenleib wahr — oder auch irgendwelche seiner Spuren — so schauen wir in diesem Leibe sein Personsein in der Weise des Mitschauens mit. Wir tun es auf Grund dieses anschauungsmäßigen Wesenszusammenhangs von Menschenleib und Person[1]. Ist uns also sein Persondasein auch niemals

[1] Vgl. hierzu den Anhang meines Buches: »Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle«.

direkt anschaulich selbst gegeben, so doch in der Weise des Mitgemeintseins — auf Grund eines Wesenszusammenhangs, der im puren Gehalt von Menschenleiblichkeit und Personalität gründet und der uns — zum mindesten — an der Hand unserer Selbsterfahrung als gültig klar ist; d. h. unabhängig von der Zahl der Fälle, da wir ihn erfahren. Der *Mensch* vermag darum nur zu schweigen über das, *was* er als Person denkt, liebt, urteilt; nicht vermag er sein personales *Dasein* selbst zu verbergen.

Wie aber steht es um eine *leiblose, unsichtbare, vollkommene, unendliche und absolut freie Person?* Es ist klar, daß es ihr Wesen nicht ausschließt, daß sie nicht nur ihren Geistesinhalt, sondern auch *ihr Dasein* selber verschweigen, verbergen *könnte*.

Wenige haben ihn gedacht, — den unabmeßbar furchttiefen Grenzgedanken eines Gottes, der *da* ist, der Person ist und der doch schweigt, ja sich selbst verschweigt; der sich selbst verbärge, was er vermag — als Person; den Gedanken einer Welt, einer Weltgeschichte endlicher Vernunftwesen, über der ein Gott leitend thronte, der sich *nicht* zu erkennen gäbe; der sich *nicht* erkennen ließe; einer Welt, deren Bewohner nicht aus eigenen Mängeln oder aus Schuld, sondern darum, weil es Gott so wohlgefällig ist, nichts von Gottes Dasein wissen könnten. Und doch liegt es im Wesen Gottes als vollkommener Person, daß zwei Weltgeschichten und zwei Welten, in deren einer es einen Gott gäbe und in deren anderer es keinen gäbe durch *Nichts* unterschieden sein müßten — für die Erkenntniskraft der Menschen; es sei denn, es offenbare sich Gott in der einen und er offenbare sich in der anderen *nicht*.

Es ist klar, daß je größer der Abstand zweier Geistwesen an Vollkommenheit und Souveränität ist, das Zustandekommen möglicher Erkenntnis des Vollkommeneren durch das Unvollkommenere in immer steigendem Maße an den spontanen Erstbeginn des Sichzuerkennengebens seitens des Vollkommeneren geknüpft ist.

Wenn dieser Gedanke eines Gottes, der sich selbst — sein Dasein selbst — verschwiege, so selten klar und rein gedacht worden ist, so ist der Grund dafür nur, daß Gott das, was er vermag und kann — als absolut freie, souveräne, unendliche und vollkommene Person — schon vermöge seiner Idee gleichzeitig wesensnotwendig nicht kann, da er diese seine Freiheit, es zu können, vermöge seiner Alliebe und Allgüte, desgleichen seiner Wahrhaftigkeit wesensmäßig nicht anwenden kann. Nur weil Liebe als höchster Aktwert ebenso wesensnotwendig zur Idee Gottes gehört als die Personalität; ja weil Liebe es ist, die in allen möglichen Geistern Wollen und Erkennen, in Gott aber — wie gezeigt — Schöpfung und Weisheit gleichzeitig fundieren, enthüllt sich uns die Idee eines sich selbst verbergenden und schweigenden, ja sich selbst und selbst sein Dasein verschweigenden Gottes als das, was sie ist: als Idee eines furchtbaren Gespenstes, das Dasein nicht haben kann, da Widersinniges auch nicht da sein kann.

Freie Selbstoffenbarung, stetes Flüstern in den Tiefen der Personzentren jedes endlichen Vernunftwesens, dauerndes und kontinuierliches Hereinleuchten des ewigen Lichtes in die endlichen Geister, Verknüpfung aller endlichen Geister in der Einheit dieser Liebe und dieses Lichtes zu einem solidarischen Ganzen — das gehört also zum

Wesen und zur Idee schon eines möglichen Gottes, der unter seinen Prädikaten auch jene besitzt, die ihm auf Grund der einsichtigen, absolut gültigen ethischen Axiome zukommen mußten.

Erst hierdurch aber wird die mögliche Unkenntnis Gottes — wenn Gott als Person da ist — zur notwendigen Verschuldung des Menschen. Denn diese Verschuldung besteht darin, daß der Mensch dieses Flüstern nicht hört, jenes Licht nicht in sich aufnimmt, weil er die Fesseln nicht zu lockern vermag, die ihn an die Gegenstände und Bilder der Endlichkeit knüpfen. Unkenntnis eines unpersönlichen Gottes könnte dagegen nie Verschuldung sein — sondern nur Irrtum. Nicht das Fehlen also eines sachgemäßen spontanen Erkenntnisaktes, sondern das Sichnichtöffnen, das Sichverschließen gegen das aller spontanen Regung zuvorkommende natürliche Offenbarungs- und Heilslicht macht das Wesen dieser Verschuldung aus — motiviert, nicht aber determiniert durch die ungeordnete Verliebtheit in partikulare endliche Gegenstände der Erfahrung.

So liegt es also im Wesen eines personalen Gottes, daß seine Daseinserkenntnis nur möglich sein kann vermöge dieses Grundaktes des Sichöffnens, des sich Durchfluten- und Durchleuchtenlassens durch das Ganze des in Gott zentrierten, durch seine Alliebe und seine durch sie fundierte Offenbarung uns zur Erkenntnis kommenden Weltsinnes.

In der Liebe zum Göttlichen und Heiligen, — in einer Liebe, die sich erst in der Bewegung auf ihr Ziel hin als Gegenliebe erkennt zu einer Liebe, die schon vorher war und auf diese Seele zielte, ist das letzte heimlichste Trieb-

rad gesetzt, das alle gedankenmäßige Gotteserkenntnis als Person allererst in Bewegung setzt.

Aus dem Gesagten heraus erblickt man nun aber auch einen unerwarteten Zusammenhang der Gottesidee selber mit der Frage einer »neuen« Religion.

Man denke einen Augenblick einen persönlichen Gott, der sich jener Grenzidee eines sich verschweigenden Gottes annäherte. Denkt einen Gott, der eben dasjenige, was — wenn es überhaupt einen Gott gibt, — allein höchstes Endziel aller vernünftigen Geschöpfe sein kann, nämlich ihn zu lieben und zu erkennen, geknüpft hätte an ein sogenanntes Gesetz des Fortschrittes möglicher Gotteserkenntnis in der Geschichte; der ferner auch diese seine Erkenntnis und ihren Fortschritt wieder geknüpft hätte an Dasein und Auswirkung einer je gebildeten Minorität in den Gruppen der endlichen Geister, die da Völker heißen: Was sollte man wohl denken von einem so »sparsamen«, einem so »geizigen« Gott, — sparsam und geizig mit seiner Liebe, sparsam mit seiner Erkenntnisgebung? Ich verstehe, — ja es scheint mir sogar notwendig —, daß der Pantheismus, — ja jede Art unpersönlicher Gottesidee überhaupt — mit dieser Vorstellung eines »Fortschrittes der Gotteserkenntnis durch gebildete Minoritäten« zureiche. Denn wo die Gotteserkenntnis nur eine Sache ist menschlicher Spontaneität und menschlicher, sich kumulierender Denkarbeit, da müssen in der Zeit die fortgeschritteneren Völker, Zeiten, Generationen und gleichzeitig die intellektuell Begabteren, die »Weisen« und die Schichten von »Besitz und Bildung«, die »Gelehrten« auch am meisten von Gott erkennen. Der Pantheismus ist insofern nach seiner soziologischen und historischen Struktur

hin angesehen eine Auffassung, die eben sowohl religiöse Fortschrittslehre als Aristokratismus der Gebildeten sein muß. Das ist also nicht bloß ein strenges Ergebnis der historischen Induktion, die uns lehrt — für alle Völker — daß Pantheismus stets eine sogenannte »Bildungsreligion« war, daß er mit Spinoza überall geschieden hat eine »Religion der Massen« und eine »Religion der Denker«. Hinter dieser Induktion schlummert vielmehr der ideale Wesenszusammenhang zwischen Pantheismus und Bildungsaristokratismus, der uns diese Induktion erst voll verstehen läßt. Aber was müßten wir sagen von einem persönlichen Gott, der aus Güte frei sich geben muß und der seinen Kindern dennoch nur also sich gegeben hätte, daß er dieses Sichgeben oder Sichmehrgeben geknüpft hätte an den Zufall, daß ein Mensch oder ein Volk einer je späteren »fortgeschritteneren Phase der Geschichte« angehöre; oder geknüpft hätte daran, daß dieser Mensch alle die komplizierten Vorbedingungen erfülle, die dazu gehören, daß man nicht nur ein Mensch, sondern auch ein Gelehrter und Weiser sei? Schon die Frage zeigt, daß diese Idee nicht wahr sein und keinen realen Gegenstand haben kann, — da sie widersinnig ist. Ein solcher »persönlicher Gott« wäre Alles — nur kein Gott. Solange man nicht beweist, es sei Schuld eines Menschen, früher auf die Welt zu kommen als ein anderer Mensch, könnte Mangel an Gotteserkenntnis auch nicht sein, was sie sein muß bei theistischen Voraussetzungen — nämlich schuldhaft. Auch das ist ein Wesenszusammenhang zwischen dem Inhalt der Gottesidee und der Geschichte der möglichen Erkenntnis Gottes. Kann denn ein alliebender Gott seine Kinder benachteiligen, nur weil sie zu früh auf die Welt kommen

oder weil sie nicht zu den Kreisen von »Besitz und Bildung« gehören?

Wir verstehen es sehr gut, daß in allen Gebieten möglicher Erkenntnis, die — so bedeutsam sie für die Geisteskultur des Menschen, für jede Art von Herrschaft über die Natur und die Gesellschaft, für Wohlfahrt und Nutzen sein mögen —, doch nicht heilsnotwendig sind, der Grad und die Vollkommenheit ihrer Förderung und ihrer Gewinnung an die Regel der Entwicklung und des Fortschritts geknüpft sind; und daß ferner diese Förderung gebunden ist an Minoritäten der Völker (die Forscher und Gelehrten), — an Menschen, die mit spezifischen Begabungen zu dieser Tätigkeit auch die äußeren Bedingungen der Muße besitzen, die zu dieser Tätigkeit Voraussetzung sind. Eine Erkenntnis aber, die für den Menschen als Menschen allein notwendig ist und die ferner heilsnotwendig ist, — eine Erkenntnis, die dazu das nur sein kann, weil sie nicht betrifft Gegenstände, die in irgendeiner Art und in irgendeinem Grade daseinsrelativ auf die menschliche Organisation und auf die Ziele der Bildung und den Zweck der Praxis der menschlichen Natur sind, die vielmehr betrifft die absolute Realität und das durch sie mitgesetzte letzte und höchste Ziel des Menschen, — ja die Ratio und den Sinn seines Wesens und Daseins — eine solche Erkenntnis kann — wenn sie überhaupt möglich ist — diesen Bedingungen a priori nicht unterliegen. Sie kann nur allen zugänglich sein oder gar keinem. Und es wäre a priori — nur von ihrem Gegenstande und ihrer Bedeutung aus gesehen — eher zu erwarten, daß sie die historisch früheste Erkenntnis gewesen sei, — eine Erkenntnis, die nicht zu entwickeln,

sondern die nur zu bewahren die Aufgabe aller zukünftigen Menschen gewesen wäre; und es wäre zu erwarten, daß sie außerdem da, wo sie sich vollendete — eben um ihre Wesensverschiedenheit von allen anderen Erkenntnissen aufzuweisen — nicht zuerst an die Weisen, sondern an die Toren, nicht an die Gelehrten, sondern an die Ungelehrten und Kinder des Geistes ergangen sei, daß sie nicht geboren worden auf einem Throne oder auf einem Sessel einer Akademie, sondern — in einem Eselsstalle oder etwas Ähnlichem.

Wunderbares christliches Geheimnis der Herablassung Gottes in das dunkle, dumpfe Gefängnis des Leibes einer Zimmermannsfrau! Wunderbare Geburt Gottes in einem Stalle! Wie sehr stimmen diese christlichen Glaubensgeheimnisse überein mit dem, was schon unsere Vernunft von der tiefsten Erschließung Gottes über sein Wesen erwarten mußte.

Aber auch der anderen Erwartung, diese Erkenntnis müsse — wenn sie überhaupt möglich ist — die früheste gewesen sein, entspricht die christliche Lehre vom Urstande Adams, der nur durch Fall und Schuld die vollanschauliche Gotteserkenntnis zum Teil verlor und sie nicht bewahrte.

Aber ich sehe hier ab von allem positiven Christentum und von positiven Religionen überhaupt. Denn der erste Irrtum derer, die eine »neue Religion« fordern, ist nicht ein Glaubens-, sondern auch ein Vernunftirrtum über das Wesen von Religion überhaupt und über den Gehalt schon der Gottesidee selber. Sie machen sich nicht klar die möglichen Erkenntnisbedingungen für den Menschen, die im Wesen eines zugleich absolut souveränen, freien,

allmächtigen und doch alliebenden Wesens persönlicher Seinsform liegen. Sie halten Gott für unpersönlich — also für das bloße summum bonum oder, wenn persönlich, für geizig oder »ökonomisch«.

Denn: würden sie diese Klarheit besitzen, sie müßten auch sofort einsehen, daß ihre Art der Einstellung auf eine »neue Religion«, ihre Erwartung der Forderung einer solchen in schärfstem Wesenswiderspruche steht zu derjenigen Einstellung, die alle großen und wirksamen homines religiosi in der Geschichte gehabt haben. Denn diese Einstellung enthielt, gerade wenn diese Menschen religiöses Erkennen und Leben wahrhaft »erneuerten«, nie und nimmer eine Erwartung oder Forderung »einer« »neuen Religion«, sondern ausschließlich die Intention auf Wiederherstellung »der« Religion — der einen, absoluten, wahren Religion. Gerade für das, was man objektiven religiösen Fortschritt in der Geschichte vielleicht nennen darf, ist die Intention eines »Zurück zu« seitens derer, die ihn bewirkten, wesensnotwendig.

Der »homo rerum novarum« hat auf allen Gebieten menschlichen Wertewirkens sein sehr bedeutsames Recht. Nur auf dem der Religion ist er — eine wesensmäßig widersinnige Erscheinung. Denn hier ist das »Zurück zu« die Wesensform der religiösen Erneuerung selbst.

Der homo rerum novarum in der Religion ist nicht weniger eine widersinnige Erscheinung als der Wesenstypus des »Häretikers«, d. h. des »andersmeinenden« Menschen, oder des Menschen, der vergißt, daß die Form des solidarischen, in gegenseitiger Liebe aller Glieder der sittlichen Welt fundierten Miteinandererkennens, -liebens,

-glaubens der Gotteserkenntnis — und im strengsten Sinne und höchsten Grade nur der Gotteserkenntnis wesentlich ist.

Wir statuieren zwei sehr allgemeine Gesetze, die ihren vollen Beweis erst finden können in einer erkenntnistheoretisch fundierten Soziologie des Erkennens. Das erste bedeutet: die Erkenntnisse sind um so weniger eines kontinuierlichen Fortschritts fähig als ihre Gegenstände sich der daseinsabsoluten Realität annähern und um so mehr, als sie auf die Organisation des Subjekts daseinsrelativere Dinge betreffen; desgleichen um so weniger, als unser Geist sich im Erkennen aufnehmend, — nicht »vorschreibend« — verhalten muß, um zur Erkenntnis des betreffenden Gegenstandes zu gelangen; desgleichen um so mehr, je niedriger und unvollkommener die Gegenstände in der Rangordnung der Werte und Vollkommenheiten sind: z. B. die geistigen Kulturwerte schreiten weniger und nach ganz anderen Gesetzen fort als die zivilisatorischen Werte. Der zweite Satz lautet: Je vollkommener und absoluter die Gegenstände der Erkenntnis, desto mehr ist eine möglichst intensive und extensive Form des Miteinandererkennens der erkennenden Subjekte Bedingung möglicher adaequater Erkenntnis überhaupt; und in desto breiteren und tieferen historisch-gesellschaftlichen Zusammenhängen müssen die erkennenden Subjekte wurzeln. Desto mehr gilt, daß die ganze Wahrheit über den Gegenstand nur durch die Kooperation für diese Erkenntnis unersetzlicher und unvertretbarer Gruppenindividualitäten, also nur durch die ganze Menschheit erfaßbar ist. Was für die Gotteserkenntnis aus diesen Gesetzen folgt ist leicht zu sehen.

Der religiöse homo rerum novarum wie der Häretiker irrt nicht zuerst darum, weil er materiell Falsches über Gott behauptet; er muß vielmehr religiös Falsches wesensnotwendig behaupten, weil seine formale Grundeinstellung auf Gott dem Wesen des Göttlichen und darum erst auch seiner möglichen Erkenntnis überhaupt, widerstreitet. Selbst wo er materiell recht zu haben scheint — nach dem Maße unserer Vernunfterkenntnis — hat er noch unrecht. Ein falscher Weg muß zu falschen Zielen führen, auch wenn nach den ersten Schritten sich das Ziel zu nähern schiene.

Mit der Annahme der Personalität Gottes ist aber auch die Art und Weise bereits bestimmt, in der eine göttliche Mitteilung (Offenbarung) an den Menschen allein erfolgen kann: nämlich durch Vermittlung menschlicher Personen. Die Grundauffassung, daß alle Religion in ihrer Geschichte nur wächst und abnimmt, steigt und fällt, sich reinigt und verderbt nach der Regel von personhaftem Vorbild und Nachfolge, Führer und Gefolgschaft; daß also keine der großen Wendungen der Religionsgeschichte, sei es aus dem bloßen »Geist der Völker« oder der Massen fließe, sei es auf Grund der Explikation irgendwelcher »Ideen« nach einer bestimmten Entwicklungsregel zu ermessen sei (Hegel, Hartmann) — diese Grundauffassung ist jedem Theismus wesentlich. Und ebenso wesentlich ist dem Pantheismus, wo er geschichtlich und dynamisch wird — im Gegensatze zu Spinozas statischem und »geometrischem« Pantheismus z. B. —, also etwa bei Hegel und Hartmann, bei Biedermann und A. Drews die entgegengesetzte Anschauung: daß den Kern aller Religionsgeschichte eine Ideenentfaltung

bilde, in erster Linie die Entfaltung des Sichbewußtwerdens der göttlichen Idee im Menschengeiste selber — was ja nach Hegel und Hartmann usw. das Wesen der Religion ausmacht. Wer also eine »neue Religion« fordert, der mache sich den Wesenszusammenhang klar, daß er schon damit allein auf pantheistischem Boden steht. Fortschrittslehre, Sachauffassung des Göttlichen (also religiöser Impersonalismus) und Bildungsaristokratismus (respektive der falsche Gegensatz »esoterischer« und »exoterischer« Religion) gehören ebenso wesentlich zusammen wie Personalismus, Bewahrungslehre und allgemeine Volks- respektive Menschheitsreligion (respektive Kirche als objektive Heilsanstalt). Das sind nicht Sätze, die auf Beobachtung und Induktion an der Geschichte beruhen, sondern es sind ewige Sinnszusammenhänge zwischen dem Gehalt der Gottesidee selber und ihrer historischen, respektive soziologischen Form des zu diesem Gehalt gehörigen menschlichen Glaubens. Es sind Sätze, nach denen wir die positive Religionsgeschichte verstehen müssen, ihre Bewegkräfte unterscheiden, ihre mannigfachen Mischungen trennen; die wir aber nicht aus ihr entnehmen.

Schon mit der Annahme dieser personalen Vermittlung aller möglichen Offenbarung (die mit einer allgütigen göttlichen Person selbst ohne weiteres als notwendig gegeben ist) ist die Vorstellung eines Fortschrittsgesetzes der religiösen Wahrheit ausgeschlossen. Denn die Person ist in ihrem Kerne historisch zufällig und unableitbar. Freilich: dies bedeutet bei der religiösen Vorbildschaft — der Heiligkeit im eminenten Verstande — noch etwas ganz Eigenes, was es bei außerreligiösen Vorbildern nie bedeuten kann.

Denn. was ist denn ein homo religiosus, ein Heiliger, seinem Wesen, seiner Idee nach? Er ist — immer unter theistischen Voraussetzungen, denn unter pantheistischen gibt es nur Heilslehrer —, eine Person, deren geistige Gestalt uns in ausgezeichnetem Maße ein, wenn auch noch so inadaequates Abbild der Person Gottes also darstellt, daß alle seine Aussagen, Ausdrucksäußerungen, Handlungen nicht mehr gemessen werden an einer Norm allgemeingültiger Form, die wir schon vorher kraft der Vernunft anerkennen, sondern ausschließlich darum als göttlich, heilig, gut, wahr, schön hin- und angenommen werden, weil »Er« es ist, der aussagt, ausdrückt, handelt. Auf allen anderen Gebieten der Werte — Philosophie, Wissenschaft, Kunst, Staat, Recht — wäre ein solches Verfahren radikal widersinnig. Jedes Wort und jede Tat der Führer muß hier vielmehr gemessen werden an allgemeingültigen Normen, die unsere Vernunft anerkennt. Dahingegen liegt es im Wesen der personalen Gottesidee, daß ihre »Wahrheit« sich auch darstellen muß in der geistigen Seinsgestalt einer Person, die hier eben als Person die Wahrheit »ist«, — nicht primär sie nur »sagt« und die nur darum die Warheit sagt, weil sie die Wahrheit ist. (Dies wenigstens im denkbar vollkommensten Falle der Heiligkeit, die historisch tatsächlich beansprucht wurde nur von Jesus.)

Und auch dies folgt hieraus, daß alle weitere Erkenntnis der religiösen Wahrheit — im Sinne von Sachwahrheit — seitens einer historisch sozialen Umwelt der Heilsperson von nun an gegründet ist in einem Seinsverhältnis zur Heilsperson, das sich herstellt durch eine innere Nachgestaltung eben ihrer Persongestalt, d. h

in lebendiger »Nachfolge« ihrer. Die Selbstgestaltung — ein Werdensprozeß des geistigen Lebens — nach dem Vorbild des Heiligen oder des Trägers jener unbedingten Glauben fordernden »charismatischen Qualität«, geht also hier aller positiv religiösen Erkenntnis notwendig voraus. Die in lebendigem Glauben genährte kontinuierliche und lebendige Reproduktion der geistigen Gestalt des Heiligen am Material der nachfolgenden Seelen wird notwendig zur letzten und höchsten Quelle auch der Glaubenserkenntnis, d. h. der Erkenntnis und der rationalen Formulierung alles dessen, was im Bewußtsein des Heiligen von Gott und göttlichen Dingen anschaulich gegenwärtig war. Alle übrigen Quellen der Glaubenserkenntnis, als da sind lebendige Tradition, »heilige« Schriften, dogmatische Definitionen einer kirchlichen Autorität, die ihre Stiftung auf den ursprünglich Heiligen zurückführt, sind also von dieser letzten Quelle irgendwie abhängig und müssen in dem »Geiste«, der sich in der Reproduktion der geistigen Seinsgestalt des Heiligen immer neu bildet, aufgefaßt, interpretiert, gebraucht werden.

Aber so unverbrüchlich wahr es ist, daß die Kette der homines religiosi, d. h. der vom ursprünglichen Heiligen abgeleiteten, ihm nachfolgenden Heiligen gleichsam die lebendige Seele ist jeder zusammenhängenden Sinngeschichte einer Religion und Kirche; daß die wesentlichsten »Epochen« und Wendungen solcher Geschichte immer und überall durch das Auftreten eines je neuartigen Typus dieser ausgezeichneten gottinnigen Menschen charakterisiert sind: Es folgt doch aus dem früher von der historisch-soziologischen Form einer personalistischen

Religion Gesagten gleich noch ein anderes. Es folgt die Wesensnotwendigkeit einer objektiven allumfassenden Heilsanstalt mit höchster unfehlbarer Autorität zur Bewahrung und Zuwendung der Heilsgüter an die Menschen. Erinnern wir uns nur der Sätze, zu denen wir am Schlusse dieser Erörterung gekommen waren. Erkenntnis und Wahrheit, die einen möglichen Gott personaler Seinsform betreffen, können wesensgesetzlich nicht durch spontane Akte vom Menschen erdacht werden, sondern müssen von Gott gegeben werden. Keine leibfreie geistige Person kann qua Person auch nur in ihrem Dasein, erst recht in ihrem besonderen Wesen erkannt werden, es sei denn, sie »offenbare« sich frei dem Menschen. Kein allgütiger personaler Gott kann aber Offenbarung unterlassen. Also muß auch der »ursprünglich Heilige« (wenigstens der Heilige der höchsten möglichen Wesensart, nach welcher Selbstmitteilung Gottes erfolgen kann) nicht zuerst kraft einzelner Handlungen und Werke, die er tut (z. B. sichtlich vorbildliche oder Wunder), nicht kraft der Lehren, die er gibt und die noch an einer Vernunftnorm außerhalb seiner zu messen wären und die über ihm stünde, nicht kraft etwaiger Prophetien usw., sondern an erster Stelle ausschließlich kraft seiner heiligen Person selbst, absolute Glaubens- und Heils»autorität« sein. Handlungen und Wunder und Prophetien »begründen« nicht rationell seine ursprüngliche Heiligkeit und den Glaubensakt an sie, sondern erweisen sie bloß und bewähren sie; sie veranlassen und motivieren wohl die geistige Blickrichtung, aber in dieser Blickrichtung muß uns das Wesen seiner Heiligkeit dann »von selber« aufgehen und zu reinster anschaulicher

Gegebenheit kommen. Ferner: der ursprüngliche Heilige, und zwar der Heilige der wesensmäßig höchsten denkbaren Form, (nämlich der Heilige, an den Selbstmitteilung Gottes im Sinne persönlicher und substantieller Wesensdurchdringung von göttlicher und menschlischer Natur im Unterschiede zu bloßer Willens- oder Wissensmitteilung ergeht) ist auch schon seiner Idee nach der »Einzige«. Vernunftzweifel kann nur bestehen, ob ein Reales dieser Idee existiert; ferner, wer dieser »Einzige« ist. Nicht kann Vernunftzweifel bestehen, ob er der Einzige ist, wenn er ist. Ursprünglich Heilige im Sinne einer Mehrheit können also wesensmäßig nicht so wie abgeleitet Heilige oder gar wie Genien, Helden coexistieren und gemeinsam anerkannt werden, sondern müssen sich gegenseitig ausschließen und entsetzen. Wer nicht für »ihn« ist, muß »gegen ihn« sein und wer nicht gegen ihn ist für ihn als den »Einzigen«. Darum sind die vom Heiligen gelehrten Wahrheiten nicht nur in dem Sinne absolut, wie es alle Wahrheiten qua Wahrheiten sind, auch jene über beliebig daseinsrelative Gegenstände oder über flüchtigste Vorgänge; sie sind vielmehr absolut in einem zwiefach gesteigerten Sinne. Sie sind auch absolute Wahrheiten über das absolute Sein und zweitens »die« Wahrheit (über Gott), d. h. die totale vollendete, unvermehrbare und unverminderbare Wahrheit. Alle »Entwicklung« kann also nur betreffen die Entwicklung des Eindringens in diese erkannte, d. h. im Menschenkreise gegebene, Wahrheitstotalität — nicht mehr eine Entwicklung der Gotteserkenntnis im Menschenkreise überhaupt. Darum muß auch die geistige Glaubens-Annahme dieser Wahrheit auf einer frei autonomen Selbst-

unterwerfung der Vernunft beruhen, freilich so, daß in allen Dingen, die nicht Heilsfragen berühren, die Vernunft nicht nur ihre volle Autonomie aufrecht hält, sondern sogar durch diesen Aktus der Selbstunterwerfung unter Gott diese Autonomie gegenüber der ganzen »Welt« erst ganz vollzieht und voll realisiert. Drittens — sahen wir — liegt es im Wesen dieser Erkenntnis und Wahrheit, daß sie Allen zu teil werden könne — unabhängig von Volkstum, Bildungsstufe etc. Das besagt aber, daß es im Wesen eines ursprünglich Heiligen selbst gelegen sein müßte, eine solche Veranstaltung zu treffen, daß die höchsten Glaubensgüter durch diese Veranstaltung kraft seiner Autorität und ihrer rechtmäßigen Übertragung erhalten und verwaltet werden, allen zugänglich seien und allen zugewendet werden. Diese Veranstaltung, die »kirchliche Autorität« in Heilsdingen, ist darum so wenig in ihrem Wesen begriffen, weil man nicht sieht, daß sie ihre erste Voraussetzung schon in der Idee eines alliebenden Gottes hat und im Satze des Primates der Liebe vor der Erkenntnis, des göttlichen Erlösungswillens vor der Lehrmitteilung. Wollte Gott allen — schlechthin — über eine Sache, — die dem Menschen notwendigste — nämlich über sein eigenes Wesen und das Endziel des Menschen und aller Dinge aus Liebe Erkenntnis zuwenden — und er mußte wesensgesetzlich so wollen, sofern er Person und zugleich allgütig ist — Allen, unabhängig von ihren Begabungsformen und ihrer besonderen Lage in Menschheit und Gesellschaft, nach Rasse, Nation, Stand usw., und sollte diese Erkenntnis absolut im oben bezeichneten Sinne sein: Mußte dann der ursprünglich Heilige, dem Gott »sich« selbst, d. h. sein Selbst gab, nicht auch eine Veranstaltung

treffen, diese Erkenntnis so zu formulieren und zu bewahren und auszuspenden für alle mögliche Folgezeit, daß sie unverletzlich durch alle Geistesströmungen der Geschichte und durch alle Anmaßungen der Vernunft partikularer Kreise, z. B. der Gebildeten, der Gelehrten hindurchgerettet werde? Die Unfehlbarkeit einer allumfassenden »Kirche« qua Kirche in Heilsdingen ist also eine Folge davon, daß nicht primär eine Allweisheit, nicht primär eine Allmacht, nicht primär eine gerechte Ordnung, sondern eine personhafte Alliebe zu allen Menschen im Zentrum der Dinge und im Regimente der Welt gedacht ist und gedacht werden muß. Wo immer es sich handelt um relative Güter, auch um die höchsten, noch relativen Güter, die geistigen Kulturgüter, wäre solche Autorität und Unfehlbarkeit radikal widersinnig. Aber nicht minder widersinnig wäre umgekehrt das Fehlen einer unfehlbaren Autorität in Heilssachen in einer Welt, die von einem allgütigen und allwahrhaftigen Gott geschaffen und gelenkt ist. Bei allen geistigen Kulturgütern wäre die Annahme vollendeter Wahrheit, Güte, die nur von einem wesensmäßig Einzigen ausstrahlen sollen und darum schlechthin zu bewahren seien, total widersinnig. Nur das absolute Gut und die heilsnotwendige Wahrheit ist so beschaffen, daß sie — bei Voraussetzung eines persönlichen Gottes — entweder allen oder gar keinem muß zugänglich sein. Daß sie immer und überall nur von jedem entweder als absolut (nicht also nur als je bisher »höchste« Wahrheit) und darum auch für alle mögliche zukünftige Geschichte und für alle Völker, Klassen, Stände usw. gültig oder überhaupt gar nicht anerkannt zu werden verdient. Diese Wesensalternativen der Aner-

kennung und Ablehnung haben nichts historisch Zufälliges; sie folgen aus dem Wesen (nicht erst der Wirklichkeit) des anzuerkennenden Sachverhaltes selbst. Die Wesensarten der Zuwendungen, der Anerkennungen, des Glaubens sind hier eben notwendig an das Wesen der Gegenstände gebunden, an welche jene Akte der Zuwendung, der Anerkennung, des Glaubens ergehen. Wer nicht absolut glaubt, der glaubt auch nicht an das absolute Sein. Wer nicht an die Idee der allumfassenden Heilanstalt und ihren dauernden Wahrheitsbesitz glaubt, der glaubt auch nicht ernsthaft an die Allgüte Gottes. Wer seine Religion nicht für die absolut wahre hält, sondern nur für die relativ vollkommenste (bisheriger Geschichte) kann auch nicht glauben, es sei das woran er geglaubt, ein Gott und ein personaler Gott usw. Einheit und Einzigkeit, Allgütigkeit und absolute Autorität der Kirche (schon als Wesensidee von Kirche) sind also wesensgesetzliche Merkmale der Idee »Kirche«, als der Kirche eines persönlichen allgütigen Gottes. Es tritt ferner der früher gefundene Satz hinzu, daß der mögliche Weg zu Gott und zum ursprünglich Heiligen (höchster Wesensart) nicht sein kann der Weg der »einsamen Seele«, sondern nur das Miteinander im Gotterkennen, Gottglauben, Gottlieben, Anbeten und Verehren aller Menschen und aller historisch-zeitlichen und aller sozial-gleichzeitigen Teile der Menschheit. Und da Liebe der Erkenntnis vorhergeht, so ist Wechselliebe der Gott Erkennenden und einträchtig auf Gott Bezogenen untereinander auch Bedingung und Fundament alles möglichen Erkennens und Glaubens in der Form des Miteinander. Was auf andere Weise, nicht also zum mindesten in der Intention solidarischer und gegen-

seitiger Heilsverantwortlichkeit und Heilsmitverantwortlichkeit an Erkenntnis Gottes gefunden wird, kann alles sein — nur nicht eine wahre Erkenntnis Gottes. Erst aus diesem Prinzip — dem am meisten verkannten Prinzip bei jenen, die »neue Religion« fordern, — ergibt sich notwendig die Idee des Heilsgutes, das die Kirche als Kirche, d. h. als Anstalt, nicht im Sinne einer Summe einzelner Gläubiger, zu wahren und zu verwalten und den Seelen zuzuwenden hat. Die Akte im Geiste des Menschen, auf die sich das Sein von Autoritat gründet, ja in denen Autorität sich konstituiert, sind Liebe und Vertrauen und zwar einsichtig gegründetes Vertrauen auf die hohere und tiefere Einsicht der Autorität vermoge deren innerer schau- und fühlbarer Würde Diese »Wurde« besitzt sie nicht durch die individuell-personlichen Qualitaten ihrer »Verwalter«, sondern vermöge ihres Ursprungs als Stiftung, und damit all ihrer »Amter« durch den Heiligen Gottes Denn nichts anderes ist ja dieses absolute Vertrauen — das diese Autoritat wesensverschieden macht von allen anderen nur relativen Arten der Autoritat, z. B der des Staates — als die Fortsetzung der geistigen Grundhaltung, welche die Erscheinung des ursprunglich Heiligen, des vollkommenen homo religiosus von aller Umwelt ausschließlich schon durch sein Sein und Wesen — und erst in zweiter Linie durch seine Werke — fordert: Die Bereitschaft, zu glauben, nur weil er es sagt, da er selbst in Persona die fleischgewordene Wahrheit ist. Die Übertragung dieser Grundhaltung auf seine sichtbare Stiftung, deren unsichtbares Oberhaupt er bleibt und in der er auf mystische Weise gegenwärtig ist, macht allein verständlich und rechtfertigt es, daß diese und nur diese unter

allen möglichen Autoritäten auch das höchste und in strengstem Sinne vollkommenste und edelste Opfer fordern darf, das ein Mensch opfern kann: das freie Opfer seines individuellen Verstandes, das sog. sacrifizio dell' intelletto.

Dieses Opfer oder schon die Idee dieses Opfers ist nun aber — wie mir scheint — eine der seit langem in der modernen Welt verkanntesten Ideen, die dem älteren religiösen Gedankenkreis angehören. Alles, was heute unter Namen »Autonomie der Vernunft«, »Gewissensfreiheit« — meist in vagster Rede und ohne klaren, bestimmten Begriff — unter uns umgeht, scheint sich dagegen aufzubäumen, ja dagegen aufzuschreien. Und da ist es doch schon für den weltlichen Ethiker, für den Moralgenealogen und -historiker ein äußerst reizvolles Problem, wieso es auch nur möglich ist, daß die ganze ältere christliche Menschheit in diesem »Opfer« nicht etwa nur eine durch Not, Angst, Furcht vor irdischen Folgen und ewigen Strafen mißmutig abgerungene Handlung erblickte, die man eventuell tun müsse, um größere Schaden für sich selbst und fur das Ganze der Gemeinschaft zu vermeiden, nicht ein »notwendiges Übel«, sondern vielmehr im Gegenteil eine an sich höchst verdienstvolle herrliche, vor Gottes Augen ganz besonders hochwertige Handlung in ihm erblickte. Das ist doch mehr als merkwürdig! Wie konnte denn das, was in den Kreisen gegenwärtiger europäischer Bildung im Grunde als »schimpflicher Sklavensinn«, als »kindische Unterwürfigkeit«, als »verächtliche Preisgabe der eigenen Vernunft« und des eigenen selbstandigen Gewissens gilt, einst als das gerade Gegenteil wirklich ganz ursprünglich

erlebt, empfunden sein? Wie konnte diese Unterordnung des Verstandes als verdienstvolles freies Opfer — in einer Linie stehen mit all den anderen »Opfern«, z. B. von Leben, Ehre, Besitz, von denen doch auch der moderne Mensch keinen Anstand nimmt, zu bekennen, daß sie für die eigene Überzeugung und sonstigen höchsten Güter gegebenenfalls zu opfern seien? Nur als ein solch freies Opfer nach höherer und darum verdienstvollerer Art? Wie war solch radikale Umwertung eines menschlichen Verhaltens möglich?

Nun, ganz so groß — wie es scheint — ist der Abstand nicht zwischen dem wirklichen Erleben und Fühlen des modernen und älteren christlichen Menschen. Denn es sind zunächst eine Reihe schwerer Mißverständnisse, hinter denen sich der Sinn dieses Empfindens und dieser Hochschätzung des sacrifizio, d. i. für den Menschen von heute, verbirgt.

Erstens sollte es doch ein Opfer sein, d. h. eine freie, ja fröhliche Dahingabe von Etwas, das man gerade als hohen und positiven Wert empfindet; ja als ein höchstes Opfer erschien der Aktus, höher z. B. als Aufopferung des Lebens und der Ehre — die schon die individuelle Vernunft und Überzeugung um ihrer Selbsterhaltung willen gebieten kann — freie Hingabe eben dieser individuellen Vernunft selbst. Dieser Gedanke setzt also gerade voraus eine eminente Hochschätzung eben dieser individuellen Vernunft als des »lumen naturale«, des natürlichen, in jede Seele einstrahlenden Gotteslichtes, ein reines und starkes Besitzgefühl an ihr und ein tiefes Vertrauen auf ihre Kraft. Denn wie anders hätte dieser Aktus der Hingabe der individuellen Vernunft an die

Autorität denn ein Opfer und sogar ein höchstes Opfer sein sollen? Es war also gerade nicht Geringschätzung, schwaches Besitzgefühl, Mißtrauen in die Vernunft oder Unreife ihrer Ausbildung resp. Unreife des Bewußtseins ihrer Kräfte und daraus folgend leichte Fügsamkeit und Lenkbarkeit und kindlicher Herdensinn — wie die Modernen ungeprüft und als ganz »selbstverständlich« annehmen, — was der Idee und Wertung des sacrifizio zugrunde lag. Und ebenso wenig sollte der Aktus ausdrücken bloß eine Überordnung des Ganzen der Kirche über das Individuum. Denn gerade das Individuum, die individuelle Person und Seele adelt sich selbst in diesem Opfer ihres höchsten vernünftigen Teiles am meisten. Die Erhaltung der Einheit des Glaubens ist nur eine Folge, nicht der subjektive Zweck dieses edlen Tuns.

Zweitens: Nicht — wie die Modernen annehmen — eine nur gelegentlich und ad hoc erfolgende, dem Opportunismus entquellende Nachgiebigkeit des Gehorchenden gegen die Autorität auf Kosten des eigenen Gewissens und der eigenen Vernunft sollte das sacrifizio sein. Solche Nachgiebigkeit könnte ja — psychologisch — entweder nur auf der Macht der Suggestion seitens der Autorität beruhen oder auf geheimer Aufrechterhaltung dieser Überzeugung, verbunden mit lügenhaftem Bekenntnis, lügenhafter Aussage, oder schmählichem Schweigen über die höchsten Dinge bei besserem Wissen[1]. Wohl ist zuzugeben, daß sich solches Verhalten oft geflüchtet hat unter den edlen

[1] Vgl. hierzu die treffenden Ausführungen von Josef Mausbach in seinem kleinen Aufsatz: Akademische Lehrfreiheit und kirchliches Lehramt in Nr. 11 und 12 der Zeitschrift »Die Hochschule« gegen einige Mißverständnisse A. Messers in dessen Aufsatz »Über akademische Lehr- und Lernfreiheit« in Nr. 7 der »Hochschule«.

Namen des sacrifizio; und wohl ist zuzugeben, daß Angehörige der Kirche, die inmitten der modernen Welt z. B. auf Universitäten leben und das moderne Autonomieethos schon in sich tragen, besonders leicht zu dieser kläglichen, ja widerlichen Haltung gelangen, wenn sie mit der Autorität in Konflikt kommen. Das wahre sacrifizio aber ist etwas völlig anderes und wesensverschiedenes. Es ist eine nur bei kraftvollster Selbständigkeit der eigenen Vernunft und des eigenen Gewissens hinsichtlich aller nicht Heilsdinge berührenden Weltfragen mögliche, und es ist systematische, d. h. nicht den einzelnen Vernunftakt ad hoc, sondern die Vernunft als Ganzes treffende freie, selbst noch auf Grund der Weltautonomie der Vernunft vollzogene Unterordnungsbereitschaft des Willens unter die Autorität, unter ihren Anspruch der Interpretation und Fixierung der höchsten Glaubens- und Sittenregeln im Sinne ihres Stifters. Und diese autonome und freie Unterordnungs- und Gehorsamsbereitschaft ruht wieder auf der selbst noch vernunftgemäßen Überzeugung, daß nur ein Miteinander der religiös-kirchlichen Gemeinschaft (auf Grund des Primates der Wechselliebe all ihrer Kinder in Gott vor der rationalen Erkenntnis Gottes) und daß nur durch freie Anerkennung der kirchlichen Stiftung als einer solidarischen Heilsanstalt eine Erkenntnis göttlicher Dinge überhaupt zu gewinnen sei. Das ist also nicht ein schwaches, nachgiebiges oder leicht suggerierbares »Gewissen« oder eine schwache, nachgiebige »Vernunft«, was die Voraussetzung bildet zu diesem Aktus, sondern ein anderer Gewissens- und Vernunftinhalt betreffend die Frage nach den möglichen Wegen zu göttlichen Dingen — wenn man will eine

andere religiöse Erkenntnistheorie. Und endlich drittens: Es werden nicht untergeordnet und geopfert die objektiven idealen Prinzipien und Formen und Ideen der Vernunft — im Sinne des sachlichen-idealen, das Sein aller Dinge durchformenden Λόγος, sondern es wird untergeordnet das subjektive, individuelle, menschliche, irrtumsfähige Vermögen, sich dieses Λόγος zu versichern. Das stete Bewußtsein dieser Irrtumsfähigkeit aber enthält durch die Anerkennung von Fall und Erbsünde — ohne welche ja, wie wir sahen, der ganze Theismus schon vor der Vernunft geradezu unsinnig ist — notwendig auch ein Bewußtsein der Irrtums- und Täuschungsneigung des Menschen und das um so mehr, je vollkommener und im Range der Wertordnung »höher« stehend die Dinge sind, um die es sich wesensmäßig handelt.

2. Die weltgeschichtliche Funktionsteilung des menschlichen Geistes und eine »neue Religion«.

Die Erwartung und Forderung einer »neuen Religion« wurde bisher von mir nur aus Gründen zurückgewiesen, die den Theismus bereits voraussetzen, damit aber Offenbarung notwendig mitsetzen. Denn ein Theismus ohne Offenbarung ist ein Nonsens genau so wie ein Theismus ohne Fall.

Aber — obgleich wir zwar nicht den Beweis des Daseins eines persönlichen Gottes für möglich — wohl aber den Satz für möglich beweisbar halten, es müsse Gott Person sein, wenn Gott summum bonum ist, — ein Satz, der bei der natürlichen Erkennbarkeit des Daseins der Gottheit als summum bonum, als Geist und ewige Vernunft usw. überhaupt Einstellung auf mögliche Offen-

barung mindestens notwendig macht —, so gibt es doch noch ganz andere Reihen von Gründen, die dazu nötigen, den Gedanken einer »neuen Religion« wenn nicht illusorisch, so doch äußerst unwahrscheinlich zu machen.

Eine erste Reihe liegt in einer Entfaltungstendenz des menschlichen Geistes, die sich uns an allen historischen Entwicklungsreihen des Völkerdaseins bestätigt und die ihr letztes Fundament hat in dem, was ich das Altern der Menschheit als Gattung nenne[1].

Wir besitzen bisher nur sehr mäßige Anfänge einer Erkenntnis- und Erlebnistheorie derjenigen Gegenstände, die ihrem Gesamtinbegriff nach der Wesenssphäre des »Heiligen« angehören. Der größte Teil aller Erkenntnistheorie unserer Zeit ist eigentlich nur Wissenschaftstheorie, hält sich aber trotzdem für befugt, durch die Antwort auf die Frage, wie »Wissenschaft möglich« sei, das Ganze des menschlichen erkennenden Geistes zu bestimmen und auszuschöpfen. Indem man ferner gleichzeitig das Gebiet des »Apriori« nicht in dem das Seiende selbst durchwaltenden Logos, als den Inbegriff aller Wesenheiten und Wesenszusammenhänge erblickte, sondern es als feste Struktur einer subjektiven »Vernunft« und ihrer Funktionen deutete, — einer Vernunft, die keinerlei Wesensverschiedenheit bei den Trägern der großen Kulturkreise zuläßt, in welche die Menschheit zerfällt, und ebensowenig zuläßt eine wahre historische Entfaltung, Veränderung, Entwicklung des subjektiven Erkenntnisvermögens, wird schon die Frage sinnlos, ob es denn nicht

[1] Daß auch Arten (nicht nur Individuen) geboren werden (Artengeburt), altern und sterben (Artentod), und zwar nicht durch äußere Katastrophen, sondern durch immanente Ursachen, ist viel bestritten. Der Satz kann hier nicht bewiesen werden.

verschiedene und verschiedengeartete subjektive geistige Erkenntnisorgane und -funktionen gebe, die verschiedenen Sphären möglicher Realität zugeordnet sind; die sich nicht aufeinander zurückführen lassen und die trotz Unwandelbarkeit des objektiven Logos auch verschiedenartig und verschiedengradig über die Menschheit verteilt sein könnten: 1. auf die verschiedenen Menschenrassen und Kulturkreise, 2. auf die Phasen des Lebens der großen Kulturen, in letzter Linie der ganzen Menschheit und ihrer Teile. Fällt dieses Vorurteil eines konstanten subjektiven Apriori, so könnten die Erkenntniskräfte so verteilt sein, daß je diese Rassen, Kulturkreise und Geschichtsphasen auch für die Erkenntnis der ganzen Wirklichkeit je etwas Spezifisches und ein nur ihnen Zukommendes zu leisten hätten, für das andere Kreise und Phasen der Geschichte nicht eintreten könnten. Die anderen Kreise und Phasen wären nur befähigt und verpflichtet, das einmal von einer Gruppe Gefundene zu übernehmen und zu bewahren. Stände es so, daß nur die ganze Menschheit im Gesamtablauf ihrer Geschichte die Fülle der Fähigkeiten in sich trüge, oder sukzessive in sich ausbildete, die ganze Wirklichkeit erschöpfend zu erkennen, so wäre es ja auch geradezu absurd, wollte sich ein Teil dieses soziohistorischen Ganzen zum endgültigen Richter über das Ganze machen. Dies gälte wenigstens für das Gebiet der Erkenntnis soweit, als es sich nicht handelt um die logische Gesetzgebung von Richtig und Falsch (das die bisherige Erkenntnislehre so einseitig zum Gegenstande nahm) sondern um die Stoffe und die stoffgebenden Quellen der Anschauung, der ›Erfahrung‹ — im weitesten, nichtsensualistischen Sinn des Wortes. Der subjektive Apriorismus der Auf-

klärungsphilosophie erstarrte gleichsam die Idee des menschlichen Geistes zu einer immer gleichen »Vernunft«.. Nehmen wir aber — wie wir es tun — an, daß eben das, was heute als »starres« Funktionsgesetz des Denkens erscheint, als Inbegriff von »Formen« des Erkennens einst im Flusse war und sich erst an der Betätigung an den Sachgebieten aus einer noch weniger differenzierten Erkenntnisfunktion bildete, so gibt es gar keine Erkenntnistheorie, die nicht zugleich eine Entfaltungstheorie und eine soziologische Strukturenlehre des Menschengeistes in sich zu schließen hätte, oder doch sofort in sie wie von selber überginge, wenn nur das formalste Wesen des »erkennenden Aktes« einmal bestimmt ist. Ich brauche dabei kaum zu sagen, daß wir weit davon entfernt sind, den Irrtümern zu verfallen, die dem herkömmlichen Empirismus und sensualistischen Positivismus der Comte, Mill, Spencer eigentümlich sind. Denn deren Irrtum ist ja die Auslöschung des für alle Philosophie grundlegendsten Unterschiedes von Apriori-Wesenhaftem und (induktiv) Aposteriori-Zufälligem überhaupt. Ein geistiges Funktionsgesetz kann sich nie und nimmer bilden durch irgendwelche »Anpassung des Geistes« an zufällige Tatsachen, d. h. an solche, die der Sphäre induktiver Beobachtung und Verallgemeinerung angehören. Der Schluß, ein solches Funktionsgesetz müsse darum der Urmitgift des Geistes angehört haben, ist gleichwohl falsch. Denn es kann auch durch Wesensschau ursprünglich erworben worden sein — also gleichfalls durch eine Art Rezeption; nicht also braucht es darum, sei es durch spontane Hervorbringung (Kant), sei es vermöge irgend einer Art Eingeborenheit (idea innata) dem Geiste zuzukommen.

Wenden wir diese Grundsätze einer Erkenntnislehre, die hier nicht zu begründen ist, auf unser Gebiet an, so müssen wir die Frage stellen, ob die stoff- und gehaltgebenden Funktionen und Erkenntnisorgane für Gegenstände aus der Sphäre des Heiligen überhaupt — wir sehen dabei von wahr und falsch zunächst ganz ab — dem Menschengeiste wirklich zu allen Zeiten und überall so gleichmäßig und in gleichem Grade zukommen, wie man es anzunehmen geneigt ist. Ja noch mehr: ob nicht vielleicht in Folge derselben Prozesse, die den »Verstand« des Menschen, d. h. das eigentlich zivilisatorische Organ zur Ordnung und Beherrschung der mechanisch lenkbaren Seite des äußeren und inneren Universums ausbildeten, andersgeartete Erkenntnis- und Erlebnisorgane — aber nicht minder zu Erschließung von Realität befähigte und gleichsam rechtmäßig »berufene« — einer mählichen Rückbildung verfallen seien.

Beseitigen wir zuerst einige Vorurteile. Der bloße Wunsch nachzuweisen, es befände sich alle und jede Erkenntnis in einem unaufhaltsamen Fortschritt hat häufig dazu geführt, daß man von vornherein die Sphäre des Erkennbaren auf all das verengte, was tatsächlich einen solchen kontinuierlichen Fortschritt der Erkenntnis aufwies. Sowohl die positivistischen Religionstheorien wie alle Arten von sog. Agnostizismen (auch der nur theoretische Agnostizismus Kants) sind davon ein Zeugnis. Die positivistische Religionstheorie (und allgemeine Erkenntnistheorie) verfiel zwar dem Irrtum der Erstarrung des menschlichen Geistes durch die Annahme eines »ewig« gültigen subjektiven Apriori nicht. Ihre Erkenntnislehre steht darum mit Soziologie und Entwicklungsgeschichte der Menschheit in

engster Beziehung. Dies ist ihr Vorzug gegenüber der Erkenntnislehre Kants. Indem aber die positivistische Erkenntnislehre — in Konsequenz ihres sensualistischen Ausgangspunktes — die Sphäre des Wißbaren auf die Sphäre des kontinuierlich fortschreitenden Wissens verengt, wird ihr selbst die religiöse Anlage der Menschheit — nicht nur als Fähigkeit der Erfüllung der religiösen Sehnsucht des Menschen durch die Erkenntnis Gottes, sondern schon als solche Sehnsucht selber, ja als Bedürfnis und Streben nach letztem absolutem Wissen vom Weltgrund — eine nur historische Kategorie, d. h. ein Atavismus für den fortgeschrittenen ›modernen Menschen‹ der ›positiven‹ Epoche (im Unterschied vom Menschen der religiös-theologischen und metaphysischen Epoche). Der Grundirrtum des Positivismus als Geschichtsphilosophie des Wissens besteht hierbei nicht ohne weiteres da, wo ihn seine Gegner häufig gesucht haben: Er besteht nicht in seiner Annahme, es sei der ›religiöse Sinn‹, das religiöse Erkenntnisorgan des Menschen (und nicht minder auch der davon wohlunterschiedene Sinn metaphysischer Verwunderung), im Laufe der Geschichte der Menschheit — und besonders der westeuropäischen — einer gewissen Rückbildung unterworfen gewesen. In genau zu bestimmenden Grenzen ist diese Annahme richtig. Der wichtigste Irrtum besteht vielmehr darin, daß man erstens auch die religiöse Sehnsucht (in letzter Linie fundiert in der ideell noch unbestimmten Gottesliebe) und das religiöse wie metaphysische Fragebedürfnis und ›Problem‹ in gleicher Weise einer Rückbildung unterworfen wähnt, wie die positive Fähigkeit des Menschen, es durch lebendigen anschauungsmäßigen Kontakt mit dem transzendenten Sein zu befrie-

digen; und daß man (das erst Entscheidende!) aus der faktischen Rückbildung dieser Fähigkeit der Erkenntnis und Fühlungnahme mit dem Absoluten den ganz unberechtigten Schluß zieht, es könne all dem, was eine jüngere Menschheit vermöge dieser in ihr noch lebendigeren Fähigkeit an spontaner Erkenntniserschließung des Transzendenten gefunden zu haben meinte, keinerlei endgültige, von der Fundstelle und den späteren Veränderungen der geistigen Struktur des historischen Menschen unabhängige Wahrheit und endgültiger Erkenntniswert zukommen. Denn eben dann wäre aus der vom Positivismus nicht unrichtig gesehenen Rückbildung des religiösen Erkenntnisorgans im (europäischen) Menschen nicht ohne weiteres der Schluß zu ziehen auf die Nichtigkeit der religiösen Erkenntnis, sondern (wenn andere Gründe dafür sprechen, daß religiöse wie metaphysische Erkenntnis überhaupt möglich und wirklich sei) der entgegengesetzte Schluß: Es habe die ältere und spätere Menschheit, in der diese Organe zunehmend einer Rückbildung verfallen, dasjenige im Glauben zu bewahren, was einst seitens der jüngeren Menschheit an transzendenten Realitäten geschaut und erfahren wurde. Und ferner: Es habe die je ältere Menschheit vermöge ihrer immer gesteigerten Einstellung und Anpassung des Geistes auf die nur relativen und relativeren Stufen des Daseins (und der sich daraus ergebenden Ausbildung der Geistesorgane des verständigen Willens zur Weltlenkung und -ordnung) die gleichsam mehr pädagogische und technische Aufgabe auf Grund ihres besonderen Bestimmungssinnes zu übernehmen, all das an Werten und Wahrheiten in die spröde Wirklichkeit dieser relativeren Daseinsstufen wahr-

haft einzubilden, was die jüngere vermöge des Vorzugs ihrer Geisteslage zum absoluten Sein an Werten und Wahrheiten erschaut und gewonnen hatte. Der Gedanke einer Gesetzmäßigkeit welthistorischer Funktionsteilung im Erkennen, Wollen und Werten der jüngeren und älteren Menschheit auf Grund des besonderen Bestimmungssinnes der großen Entwicklungsphasen der Menschheit zu spezifischen Erkenntnisarten und -weisen; und einer Funktionsteilung der besondern Art, daß die subjektive Erkennbarkeit alles Daseienden überhaupt sich im Altern der Menschheit in der Richtung bewege von der absoluten Daseinsstufe zu immer relativeren Daseinsstufen: Dieser Gedanke ist den Positivisten nicht einmal als mögliche Hypothese in den Sinn gekommen. Bewegt und bestimmt durch eine ganz partikulare europäische, ja westeuropäische Richtung des Geistes, in der sie alle und jede geschichtliche Wirklichkeit aufnahmen, und außerdem einseitigst eingestellt auf den auch innerhalb dieser Spannweite liegenden nur fortschreitenden Teil des Wissens; dazu noch ganz übersehend, was im Gemüte des Menschen auch an erkennenden (›kognitiven‹) Funktionen gegenüber den anderen erkennenden Akten beschlossen liegt, die wir den ›Verstand‹ zu nennen pflegen, frug man sich nicht, ob der positiven Entwicklungsrichtung, die ein Teil der Erkenntniskräfte (nicht nur der sich kumulierenden Resultate) des Menschen aufweist, eine entgegengesetzte Dekadenzrichtung oder Rückbildungsrichtung eines anderen Teiles der menschlichen Erkenntniskräfte so entsprechen könne, daß Fortschritt und Dekadenz sogar nur Seiten eines und desselben eigenartigen Ver-

änderungsprozesses des ganzen menschlichen Geistes darstellen.

Dieses ohne Prüfung angenommene Dogma vom Fortschritt der Menschheit auch bezüglich der Problematik der Metaphysik und Religion führte die positivistische Philosophie zu einer ganzen Reihe irrtümlicher Auffassungen, von denen ich hier nur einige nenne.

1. Verkannte man die Eigenart der spezifisch religiösen Erkenntnisorgane im Menschen, so mußte man auch die ganze Welt der religiösen Kategorien (Offenbarung, Erleuchtung, Gnade, Divination usw.) in ihrer ganzen Bedeutung prinzipiell verkennen. Ja, man mußte schließlich die Religion für eine Art unvollkommene primitive wissenschaftliche Welt- und Naturerklärung ansehen und infolgedessen annehmen, daß jede Vervollkommnung und jeder Fortschritt der Wissenschaft je einen Teil des religiösen Bewußtseins abtragen müsse[1]. Daß die Religion von Hause aus immer um einen Gegenstand sich bewege, der für die positive Wissenschaft konstitutiv verschlossen ist und der seiner je primär gegebenen Wertseite nach durch die unveränderliche Wertkategorie des Heiligen, seinem Dasein nach durch die Kategorien des absoluten und unendlichen Seins umgrenzt ist, — eines Gegenstandes, dem ganz bestimmte Haltungen des menschlichen Gemütes und des erkennenden Vermögens auf seiten des Subjekts zu seiner möglichen Erfahrung entsprechen, — Haltungen, die keinem endlichen Dinge angemessen sind, höchstens durch endliche Dinge als Darstellungsmittel, und Bindungsweisen des Göttlichen ausgelöst werden kön-

[1] Vgl. hierzu August Comtes: »Soziologie«, I. Bd., 6. Kapitel, Deutsch von V. Dorn, Jena 1907.

nen, — wurde völlig verkannt. Und damit wurde verkannt das auch für alle Auffassung der Religionsgeschichte grundlegende Prinzip von der Geschlossenheit und Autonomie der religiösen Erfahrung und ihres Gegenstandes.

2. Die Tatsache, daß wir an Dingen der absoluten Daseinsstufe noch sehr bestimmte und charakteristische Werterfahrungen machen können, wenn die Vorstellungen und Gedanken über diese Dinge noch fehlen oder im Verhältnisse zu den noch deutlichen und klaren Werteindrücken undeutlich und verschwommen sind; daß aber auf alle Fälle unser emotionales Verhältnis zum Transzendenten allen Ideenbildungen von ihm vorhergeht und diese Bildung regiert und leitet, — daß mithin unser »Gemüt« von hause aus unbegrenzter und umfassender ist in der Spannweite seiner Wertnehmung des Daseins als unsere Wahrnehmung und unser Verstand, — diese Tatsache wurde gleichfalls außer acht gelassen.

3. Die positivistische Geschichtskonstruktion der Entwicklung der Religion, der gemäß Fetischismus, Animismus, Magie, Schamanismus überall den Anfang der religiösen Entwicklung gebildet hätten, aus ihnen aber sich auf verschiedenen Wegen (z. B. »Beseelung« ganzer Naturbezirke oder Ahnenverehrung) die verschiedenartigen Formen des Polytheismus und endlich durch ein sich bildendes Übergewicht eines der geglaubten Götter der Heno- und Monotheismus »entwickelt« hätten, ist durch die historischen Tatsachen allein nicht im entferntesten nahegelegt[1]. Sie ist fast ausschließlich eine Kon-

[1] Durch unsere gegenwärtige religionswissenschaftliche Erkenntnis der Primitiven besonders der Pygmäenvölker, die wieder auf einen Urmono-

struktion, die in die Religionsgeschichte dasselbe »Fortschrittsschema« hineininterpretieren möchte, das wir innerhalb der westeuropäischen exakten Wissenschaft finden. Es ist eine Konstruktion, die sich überall des falschen Prinzips bedient, eine Weltanschauung wüchse aus der Gewinnung einzelner Eindrücke vermöge der Assoziationsgesetze zusammen (nicht erstehe alle Einzelerfahrung durch Analyse von ursprünglichen Totaleindrücken); desgleichen des nicht minder falschen Prinzips, es sei an der Gegebenheit des Seienden all dasjenige anthropopathische Zutat, was über die noch sinnlichen Elemente dieses Gegebenen hinausrage. Beide Prinzipien sind schon falsch[1] für die einfachste natürliche Sinneswahrnehmung. Sie werden zu den gröbsten Fehlerquellen, wenn sie auf die religiöse Erfahrung angewandt werden. Auch der primitivste »Fetisch« stellt das unableitbare Wesen des Göttlichen, wie unbeholfen auch immer, dar als einer Totalsphäre des absoluten, mit allen Merkmalen des Heiligen ausgestatteten Daseins. Dieser Fetisch ist immer nur eine Art Öffnung, durch die hindurch jenes Ganze des absoluten heiligen Daseins in der religiösen Intention gemeint und (wie immer) gefühlt und angeschaut wird — nicht ein iso-

theismus zurückweist, ist die positivistische Lehre vollständig erschüttert. Vgl. hierzu: Andrew Lang »The Making of Religion, London 1898, und P. W. Schmidt: »Der Ursprung der Gottesidee«, Münster 1912.

[1] Für diesen Satz ist anzuführen das erdrückende Gesamtergebnis der phänomenologischen und experimentalphänomenologischen und -psychologischen Untersuchungen der Wahrnehmung, die von Husserl und seinen Schülern, ferner von Külpe, Bühler, Wertheimer, Köhler, Koffka, Grünbaum, Jaensch, von Hornbostel usw. geleistet worden sind. Eine erste Übersicht über die Hauptergebnisse dieser Forschungen gewährt Messers »Einleitung in die Psychologie« und Koffkas Aufsatzreihe über die »Psychologie der Wahrnehmung« in der Zeitschrift »Die Geisteswissenschaften«, 1914.

liertes Naturding, dem der es betrachtende Mensch nur irgendeine seelische Lebendigkeit »eingefühlt« oder »eingelegt« hätte. Dieselben »Tatsachen« der ethnologischen und religionsgeschichtlichen Forschung nehmen — wie hier nicht gezeigt werden kann — einen toto coelo verschiedenen, aber überhaupt erst einen religiösen *Sinn* an, wenn wir selbst bei diesen primitiven Religionsbildungen von der Voraussetzung ausgehen, daß eine gleichsam von allen Seiten und durch alle Arten von Vehikeln auf den Menschen eindringende, an sich identische natürliche Totaloffenbarung der absoluten Realität bei den verschiedenen Arten menschlicher Verbände (Völker, Rassen usw.) und Individuen in oft grundverschiedener Weise aufgenommen, ausgewählt, gegliedert und nachträglich durch Rationalisierung und Systematisierung der isolierten religiösen Intuitionen mit dem Gehalt des sonstigen, auf die Welt und die Seele bezogenen erkennenden Bewußtseins zu einem Ganzen vereinigt werde. Die *Rangstufen der Offenbarung*, insbesondere die erst mit dem alten Testament im Judentum einsetzende Erkenntnis des *Offenbarungsinhalts als Offenbarungsinhaltes* eines personalen Gottes und die spezifische *Wahrheit* dieser Offenbarung im Unterschiede erstens zu nur »vermeintlicher« Offenbarung und zweitens zu einem nur relativen Heilswert anderer Offenbarungen in der Völkerwelt, werden durch die Annahme einer *universalen natürlichen Offenbarung* (als aller Offenbarung niedrigste Stufe) nicht im mindesten in Frage gestellt. *Von* jeher muß die christliche Kirche ja auch die Offenbarung des alten Testamentes insofern »relativieren«, als sei erstens den puren Offenbarungsgehalt des alten Testamentes unterscheiden muß von der Stufe des gleich-

falls in ihm liegenden Weltwissens, um Natur und Geschichte[1] und als sie zweitens die vollkommene und unüberbietbare Selbstoffenbarung Gottes nur und ausschließlich in Christo, als dem Vollender der Heilsgeschichte, gegeben sieht. Die christliche Kirche besitzt außerdem im Begriffe der Uroffenbarung eine Kategorie, die, richtig interpretiert, von selbst auf unsere Auffassung hinleitet, — wenn nur das ungeheure neue Material der Religionsgeschichte anerkannt wird, das in älteren Zeiten verborgen war. Das ist nur eine Materialfrage der Anwendung der gegebenen Lehrkategorien, nicht eine neue Kategorie. Die Annahme von wahren Offenbarungskeimen auch in anderen Religionen die außerhalb des religiösen Geschichtszusammenhangs der jüdisch-christlichen Entwicklung stehen, widerstreitet keinem wesentlichen Gedanken der christlich-kirchlichen Lehre und bekräftigt nur die wahre »Katholizität« der Kirche, zu deren Prinzipien es gehört, Wahres niemals bloß darum zu verwerfen, weil es entweder nur inadaequat Wahres ist, oder nur Wahres in bezug auf faktisch (aber den betreffenden Menschen noch unbewußt) daseinsrelative Gegenstände (z. B. Volksgottheiten) oder gar nur darum, weil der bestimmte Gegenstand noch nicht klar bewußt ist, von dem die betreffende Wahrheit gilt (so etwa wenn die

[1] Für diese Unterscheidung gilt als höchstes Prinzip die Einheit und wesensnotwendige Harmonie der Offenbarung und Heilswahrheit einerseits und der vernünftigen Weltweisheit andererseits. Falsch (im Sinne eines falschen Konservativismus) wird dieses Prinzip angewandt, wenn das fortschreitende Weltwissen einfach gemessen wird an dem, was bis zur Stunde als unvermischtes, »reines« Offenbarungswissen nur »galt«. Denn gerade für diese Reinigung der Heilswahrheit im heiligen Buche von den Beimischungen des Weltwissens überhaupt, hat das fortschreitende Weltwissen die von seinem eigenen Wahrheitswerte unabhängige positive Bedeutung eines Reduktionsmittels aller bloß vermeinten Offenbarung auf ihren »reinen« Gehalt.

Stiftung Gottes, welche moralische Weltordnung heißt, für Gott selbst gehalten wird wie im »Himmel« der Chinesen). Am wenigsten aber nur darum, weil Falsches sehr häufig mit Wahrem vermischt ist, z. B. vieles auch als Offenbarungsinhalt ausgegeben wurde, was keiner ist, oder manches wahrhaft Offenbarungsmäßige (seinem Heilswert nach) in falsche oder unvollkommene Welterkenntnis eingebettet erscheint. Die Spezifität und die supranaturalistische »Ausschließlichkeit« der jüdisch-christlichen Offenbarung, die moderne liberale Theologen[1] häufig geneigt sind, für ein dauerndes Wesenskriterium aller »positiven« Theologie zu halten (der katholischen wie protestantischen) ist dem Geiste nach nur ein Merkmal der positiv-protestantischen Theologie lutherischer und calvinistischer Herkunft[2]. Soweit diese Auffassung auch der »katholischen Wissenschaft« zeitweise eigen sein mochte, ist sie nicht gegründet in dem unvergänglichen Lehrinhalt der Kirche, sondern in der Enge des religionsgeschichtlichen Materials, mit dem man jahrhundertelang arbeitete.

4. Nicht minder groß ist der Irrtum des Positivismus über die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes (und in ihr der Religion), der aus der falschen Verallgemeinerung bestimmter Entwicklungstendenzen des vorzüglich westeuropäischen kapitalistischen Zeitalters auf die vergangene und zukünftige Entwicklung der ganzen Menschheit hin erwächst. Die positivistische Geschichts-

[1] z. B. Ernst Troeltsch.

[2] Dies wird am sichtbarsten bei der Stellungnahme dieser Theologie zur antiken Weltweisheit und Religion, die durchgehend eine schroff ablehnende ist und die antike Weisheit nirgends mit Origines und Clemens als pädagogische Vorstufe zu den Wahrheiten des Christentums zu begreifen vermag.

lehre ist nur die weltgeschichtliche Selbstauffassung des westeuropäischen Bürgertums, in dem der »kapitalistische Geist« auch die Ideale der Erkenntnis und Moral von sich aus bestimmt hat. Sie ist nicht nur — wie es auch die Geschichtslehre Hegels und Hartmanns ist — einseitiger »Europäismus«, d.h. Messung und Beurteilung der menschlichen Universalgeschichte von nur europäisch gültigen und mit seiner Kultur prinzipiell vergänglichen Ideen- und Wertungsformen; sie ist außerdem noch eine Klassenphilosophie des nur auf ökonomische Machtentfaltung und dieser Machtentfaltung alle übrigen Werte unterordnenden modernen industriellen bürgerlichen Unternehmertums, mit dem sie geboren ist und mit dessen Verdrängung aus der Leitung der Völker und Staaten sie verschwinden wird. Was eine nur episodische und — welthistorisch gesprochen — momentane Ablenkung des menschlichen Geistes (nur des europäisch-menschlichen) von seiner religiösen Bestimmung ist, nämlich die ausschließliche Hinrichtung dieses Geistes auf das »savoir pour prévoir« zwecks technischer Welteinrichtung und -lenkung, das hielt die positivistische Philosophie für eine allmenschliche Entwicklungstendenz, die sich in der Zukunft immer mehr durchsetzen werde. —

Wie die geistigen Dispositionen für die religiöse Erkenntnis der transzendenten Mächte durch immer weitere Differenzierung der geistigen Kräfte und durch steigende Herrschaftsgewinnung eines nur technisch bedeutsamen »Verstandes« in der Menschenseele geschichtlich abnehmen, so sind aber auch die sozialen Bedingungen und Lebensformen, die den Ursprung neuer Religionen notwendig mitbedingen, gerade in und durch den sonstigen

»Fortschritt der Zivilisation« immer mehr aufgelöst worden. Der Weg von der Lebensgemeinschaft zu sozialen Zweck- und Klassenverbänden, den — wie F. Tönnies[1] so tief gezeigt hat — alle menschlichen sozialen Verbände genommen haben, schließt schon die notwendigen soziologischen Voraussetzungen aus, unter denen eine neue Religion entspringen könnte. Darum sind denn auch alle neueren Versuche religiöser Dogmenbildung und Aufrichtung religiöser Autoritäten, wie sie A. Comte, Hegel, Hartmann gemacht haben, so vollständig mißlungen. So kann auch hier nur dies die Aufgabe gegenwärtiger und zukünftiger Menschheit sein, die echten großen umfassenden Gemeinschaftsformen, welche die Religion in älteren Zeiten, — da solches noch möglich war — geschaffen hat und die nur sie schaffen konnte, zu bewahren, zu verlebendigen und zu reformieren, und im höchsten Falle durch kirchliche Unionsbestrebungen tiefer und machtvoller miteinander zu verknüpfen. —

Verwundern oder mit pessimistischen Stimmungen erfüllen werden aber diese Gedanken über die Unwahrscheinlichkeit sog. »neuer Religionen« in der zukünftigen Geschichte der Menschheit nur denjenigen, der die in diesem Buche festgestellten Wesensunterschiede der religiösen, der philosophischen und positiv-wissenschaftlichen Erkenntnis nicht zu fassen vermag; der entweder wie der Positivismus aus den verschiedenen mit dem menschlichen Geiste selbst gesetzten dauernden Anlagen zu diesen drei Erkenntnisarten (die wohl zeitweise unterdrückt und verborgen sein können, niemals aber einander ablösen oder ersetzen können) historische Entwicklungsphasen der

[1] Siehe F. Tönnies »Gemeinschaft und Gesellschaft« (2. Aufl.).

Menschheit machen will, oder (gnostisch) Religion in Philosophie will aufgehenlassen, — die Tatsache mißachtend, daß alle Religion in eigenartigen Wesenstypen persönlichen Menschentums (im homo religiosus) ihren Ursprung nimmt und ihr autonomes Maß hat.

Ferner werden sie verwundern und traurig stimmen denjenigen, der die welthistorische Funktionsteilung des menschlichen Geistes zwischen der Erwerbung der religiösen Fundamente des Lebens und den technischen Einbau der einst erworbenen Fundamentalideen in die irdische Wirklichkeit (auf Grund verstandesmäßiger Erforschung) der Welt nicht anerkennen will.

Wer diese Irrtümer vermeidet, dem erscheint die Aufgabe das Kapital an religiösen Gütern, das lebendig unter uns existiert, zu bewahren, aber den Seelen um so reicher zuzuwenden, edler und wertvoller, als der falsche Gedanke, da erfinden zu wollen, wo es allein nur heißen muß und kann:

> »Das Wahre war schon längst gefunden,
> Hat edle Geisterschaft verbunden,
> Das alte Wahre faß es an.« (Goethe.)

Inhalt

Hof-Buch- und -Steindruckerei
Dietsch & Brückner in Weimar